

القَولُ الفَصل

شرح الفقه الاكبر

للإمام الاعظم ابى حنيفة

شرحه

محى الدين محمد بن بهاء الدين

المتوفى سنة ٩٥٦ هـ.١٥٤٩ م.

قد اعتنى بطبعه طبعة جديدة بالأوفست

مكتبة الحقيقة

HAKİKAT KİTABEVİ

Darüşşefeka Cad. 57 P.K.: 35 34083

Tel: 0212 523 45 56 Fax: 0212 523 36 93

http://www.hakikatkitabevi.com

e-mail: info@hakikatkitabevi.com

Fâtih-İSTANBUL

TEMMUZ-2006

اَلْقَوْلُ الْفَصْلُ

شَرْحُ الْفِقْهِ الْأَكْبَرِ

لِلإِمَامِ الْأَعْظَمِ اَبِي حَنِيفَةَ

شَرَحَهُ

محيي الدين محمد بن بهاء الدين المتوفى سنة ٩٥٦ هـ . [١٥٤٩ م.]

قد طبع كتاب (**القول الفصل**) اول مرة سنة ١٤١٠ هـ. ق. [١٩٩٠ م.] في إستانبول

قد اعتنى بطبعه طبعة جديدة بالأوفست

مكتبة الحقيقة



يطلب من مكتبة الحقيقة بشارع دار الشفقة بفاتح ٥٧ استانبول–تركيا

هجري قمري	هجري شمسي	ميلادي
١٤٣٢	١٣٨٩	٢٠١١

بسم الله الرحمن الرحيم

ان بعض أهل السنة والجماعة كانوا يرسلون اولادهم الى الكلية والمدرسة التى هى للوهابيين والمودوديين وغيرهم من المبتدعين المخالفين لأهل السنة والجماعة بل دين الاسلام ان الوالدين مأموران بتربية اولادهم على دين الاسلام فان التربية من أهم الامور واولكدها والصبى امانة عند والديه وقلبه الطاهر جوهر نفيسة خالية عن كل نقش واعتقاد فاسد وهو قابل لكل نقش فان أهمل اهمال البهائم شقى وهلك وكان وزره على الوالى له فيجب للوالدين وللذين كانوا وليا له تعليم الصبى علم الشرايع

فاعلم يا اخى ! ان المعلمين الذين فى المدرسة للوهابيين وغيرهم من المبتدعين يعلمون اولاً للمتعلمين ان سيدنا محمد عليه السلام انما هو بشر مثلنا وان الأنبياء والأولياء لا معجزة ولا كرامة لهم بعد مماتهم انما هم بشر مثلنا لا اشرف ولا اعظم لهم علينا ويعلمون غيرهم من الاعتقاد الفاسدة المؤدى الى الردة والكفر قد اضل الوالدون اولادهم حين ادخلوا اولادهم فى مدارس المبتدعين كلما دام هذا الصبى فى تلك المدارس يطمع البنات فينظرون الى وجودهم وزينتهم فيقع منه الزنى متى خرج هذا المتعلم من كليتهم يخرج على العقائد الفاسدة الباطلة ويخطب فى مجامع العوام ان النبى انما هو بشر مثلنا والأنبياء والأولياء لا معجزة ولا كرامة لهم لان المعجزة والكرامة تنقطعان بالموت وغيره من الامور التى تخالف دين الاسلام

اعلم ايها المسلم العاقل لا تدخل اولادك فى مدارس الوهابيين والمرتدين فان ادخالك ولدك فى مدارسهم أمر عظيم وهو بلاء لك و لاولادك لا اقدر اصف لك عظمته فيجب للاولاد الذين ادركوا البلوغ الخروج من كليتهم والدخول فى مدرسة أهل السنة وان لم يكن هذا الخروج مرضى لابيه لقول نبينا صلى الله عليه وسلم لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق .

المقدّمة

بسم الله الرّحمن الرّحيم

[١]سبحانك سبحانك ربي وانت قبل تسبيح كل مسبح سبوح، يا لك من شأن اجل وأعلى من ان يحاط بوصفه ويحصى ثناؤه بالقلب والروح تسبح لك السّموات السبع والارض ومن فيهن والطير صافات بتسبيحك ينوح، يا من نفحات نفس الأنس من طيب ذكرك يفوح، ولمعات قبس القدس من نور شكرك يلوح، سرادق سماء ساحة سلطنتك لسرائر الضمائر مفتوح، يا من سنا برق سواطع سبحات سبوحيتك للأسرار فتوح، (**وَاِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ** * الإسراء: ٤٤) ولكن كل تسبيح بالنسبة الى جلالك تقصير، يا من منك بدأ الامر وبك بدأ وإليك المرجع وإليك المصير، فأذكرك امتثالا لأمرك ذكراً كثيراً بلسان القلب وقلب اللسان في النفس وفي الملإ، فأوف لي بعهدك وانجز فيّ وعدك واذكرني فيّ نفسك وفي الملإ الأعلى.

وأشكرك ولا أكفرك واترك من يهجرك فزدني شكراً، واشرح لي صدراً، ويسر لي أمراً.

وصلّ على من اصطنعته لنفسك وقرباتك، واصطفيته لنبوّتك ورسالاتك، وارتضيته لفتح باب شفاعتك، واستخلفته لنشر آثار رحمتك وأظهرته بأظهر آياتك وأيدته بابهر بيناتك وحمدته بما اودعت فيه محامدك فسميته محمداً. فحمدك بما انت اهل له وسبق الكل بأن كان محموداً وأحمدا.

اللّهمَّ صله بصلات صلواتك وتسليماتك عليه. واوصل من كل من اهتدى بهداه صلوات اليه ثم صدقه في وعده وتفضل به علينا بتضعيف صلواتنا منعكسا منه إلينا وسلّم على آله ورثة كمالاته وعلى اصحابه حملة كلماته.

---

[١] وفي بعض النسخ (وبه نستعين رب تمم بالخير وخلصنا عن الالتفات إلى الغير)

تنبيه: أضيف الفهرس والهوامش وتراجم الفصول من قبل الناشر.

وبعد: فلما كان التقابل الأصلي والتضاد الحقيقي بين الإمكان والوجوب، وحاز الوجوب كل كمال وبقي في الامكان كل نقص وسلوب، كانت الكمالات التي في الممكنات ظهورات الذات الأحدية بملابس الاسماء والصفات استيلاء على عوالم الامكان بالبروز والظهور كما استولى عليه بالتأثير وتسلط قدرته على كل مقدور فكانت الكمالات الالهية حزب الله الغالب، والخزي والسوء على من يعاديه ويغالب. فمراد الحق من إعطاء كمالاته على عباده ليس إلا الإظهار فالعلماء الظاهرون المظهرون علوم الله على اعداء الدّين أنصار. ومن حدّث بما انعم الله عليه فهو من انصار الدّين. ومن كتمه واخفاه فهو في اداء شكره من القاصرين. فالعلم في طوري الوجوب والامكان أشرف الفضائل وعلى فضل صاحبه ادل الدلائل. ومع ذلك هو خلف صالح يتأبد وتتواتر على صاحبه حسناته بعد ما مات وماتت معه اوزاره وسيئاته.

ولقد كنت منذ زمان اعزم على أن أبقي علماً نافعا يحق الحق ويؤيد الدّين. ويهتدي بأنجم دلالاته في ظلمات الضّلال الى عين اليقين ليعود عليّ عوائده، ولا ينقطع عنّي فوائده. ويكون سيفا مسلولا على اعناق الجاحدين، وسهما مرميا نحو صدور المستكبرين. ويكون لي ذكرا بعدي وأجراً في لحدي، وذخرا لعودي.

لكن كان يوهنني في عزمي ذاك هجوم الصوارف، ويصرفني عما عزمت عليه ما يرى في الزمان من كساد المعارف وتداني اعناق همم اعيان الرجال وتقاصر ايدي الأئمة عن بلوغ درجات الاجلال بإعراضهم عن الحق الاجل وعكوفهم على الباطل العاجل بحيث انسلبت عن القلوب حمية الفحلية بايثارهم الحال على المال. وغلبت عليهم الشهوة الانثوية في ميلهم الى المال، حتّى كانوا يقدرون مقادير الأشخاص بالملابس والمناصب. ويعدون التعدي على الاموال والانفس من المفاخر والمناقب، ويجعلون مجالس العلم ملاهي وملاعب. كلا لعمري إنّ هذا الزمان صعب. وكيف والاموال والاعراض نهب. والولاة قطاع والرعاة سباع. والرؤوس رعاع والله ما

شوهد مثله في عصر ولا نقل بسماع: يؤتمن على اللحم الكلاب. ويستطاب على نغمة الهزار صوت الغراب. (**اِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ** * ص: ٥) حتّى قوّى الله عزمي عليه، وشرح صدري إليه، إذ ناداني سري بلسان الحال، ونبهني عن نومة الغفلة فقال: ألم يشرح لك ربك صدرك بأنوار معرفته، ووضع عنك وزر القسوة الظلمانية بآثار رحمته. ألم يجدك ربك يتيما عن العلم والفهم فآواك. ألم يجدك ضالاً عن سنن الحق فهداك فأما يتيم الحق فلا تقهره بالإعراض، وامّا سائل الصدق فلا تنهره بالاغماض، واما بنعمة ربك فحدث شكرا، واما عطيته فأظهرها فعلاً وذكراً، وامّا العلم فلا تكتمه عهدك وورثه بعدك، وذكر في قوله تعالى (**اِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ اَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ اُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ * اِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا وَاَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَاُولَئِكَ اَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ** * البقرة: ١٥٩-١٦٠).

فتذكرت وكنت واعيه وتنبهت وأجبت داعيه فصممت عزمي واحكمت جزمي على ان اكتب ما اجرى الله على قلمي، ولا أغيرّ ما انعكس اولا من قلبي الى رقمي، مع اني ما نظرت في العلوم العقلية قريباً من ثلاثين (سنة) ولم أتعوّد الفكر والنظر حيناً بعد حين.

لكن ارجو أن يلهمني الله في مبادئ النظر ويغنيني عن دقائق الفكر. فجعلت اتدبرّ وشرعت اتفكّر فنظرت نظرا صحيحاً وتحققت تحقيقا صريحاً: إنّ الواجب على العاقل أول كل واجب والمهم له قبل كل مقاصد ومطالب أن لا يتغفل لحظة ولا يتعطل لمحة بعد ما انعم الله عليه بالمزيد وسدّده بالعقل السديد بل يجتهد اشد الاجتهاد ويعتصم بحبل الصدق والسداد ويجالي في الانفس والآفاق نظره ويختبر خير كل شي وخبره ويتفكر في أنّه من اين وفي اين والى اين، هل ابتدأ الامر في هذا المشهد او انتقل من الغيب الى العين ويتخلص من ظلمات الجهل والضّلال ويهتدي الى نور الانس والوصال ويعلم بالفكر الصريح والنظر الصّحيح أنّ له الها واحداً

احداً صمدا لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد، اوجده واوجد جميع العالم، ووجوده من ذاته، وتعالى بسمو اسمائه وتتره بصفاء صفاته، وعلمه محيط بالاشياء وقدرته شامل للممكنات وحكمته داع وإرادته مخصص للموجودات، متصف بسائر صفات العزّ والكمال، متتره عن سمات النقص وشوائب الزوال.

وهذا القدر واجب على كل عاقل عقلا مع قطع النظر عما اوجب الله وجوبه نقلا. فإنّ الله ما اعطى جوهر العقل للعاقل مع ما انعم الله عليه باستعداد سائر الفواضل والفضائل، إلاّ لأن يشكره بالعلم والانقياد ويختار الصّلاح من الفساد ويرغب الى الخير من الشر ويفر الى النفع من الضر. واي صلاح اصلح من علم موجده وخالقه والانقياد الى منعمه ورازقه. وأي فساد اشد من الاقتناع ببهيمية طبعه والانخداع بعين جهله، والخسران في الدّنيا والآخرة بحرمانه عن النعيم الدائم ونيله وانحطاطه عن رتبة الكمال وفضله. واي شكر اتم من ملاحظة عظمة المنعم وجلاله ومطالعة محامد المولى وجماله ومراقبة آلائه ونعمائه خصوصاً لاعدائه فضلاً عن اوليائه والخضوع لدى عظمته اجلالا والخشوع لسطوته وسلطانه ابتذالا والعقل مستبد في هذه الادراكات وادراك وجوبها.

الا ترى إلى ما حكى الله تعالى في كلامه القديم من نبيّه وخليله ابراهيم عليه أفضل الصلوات والتسليم (**وَكَذٰلِكَ نُرِى اِبْرٰهِيمَ** * الانعام: ٧٥) فإنّه عليه السّلام حين بلغ وعقل وجد ربه بمجرد النظر وصرف العقل وتبرأ عن الشّرك الّذي رأى من قومه فقال لأبيه[١] رئيس قومه ومحرضهم على الشّرك على وجه النصح والدعوة إلى الحق، والتعيير على عكوفهم في الباطل المحض وخروجهم عن مقتضى العقل واهمالهم النظر الصّحيح (**اَتَتَّخِذُ اَصْنَامًا آلِهَةً اِنِّي اَرٰيكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ** * الانعام: ٧٤) اي بيّن كونه ضلالا غير محتاج الى تنبيه وارشاد من وحي وارسال. ثم أنّه عليه السّلام بعد

---

[١] وكان آزر على الصّحيح عمًّا لابراهيم والعرب يطلقون الاب على العم. وقال السّيوطي وقفت على اثر في تفسير ابن المنذر صرح فيه بأنّه عمه. (**التفسير المظهري ج: ٣ ص: ٢٥٦**) والتفصيل في كتب التفاسير فليراجعها.

ما علم بالنظر والاجتهاد أنّ له الها واحداً واجباً وجوده من ذاته ووجود العالم اجمع من عطياته غلبته الهمة العلية والفطرة السنية ودعته الى شهود الحضرة العلية فأجاب تلك الدعوة مع صدق النية وتوجه اليها بالكلية. (**فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ الَّيْلُ** * الانعام: ٧٦) وانقطعت عنه الانوار الحسية واشتغل عن الخلق الى الحق بالكلية واستخلص سرّه عن الاغيار وتوجه بكليته وشراشره الى الله الواحد القهار (**رَآ كَوْكَبًا** * الانعام: ٧٦) منيرا مستنيرا صافيا عن الكدورات والكثافات ظاهرا فيه من الاوصاف الالهية بعض الصفات فتجلى سبحانه له فيه لصفاء قابليته واستعداده وكمال تطلبه واسترشاده كما تجلى لموسى عليه السّلام من الشجر الاخضر في صورة نار. واشرق في قلبه نور الأنوار فــ(قال) بغلبة سلطان الحال وسطوة جلوة الجمال (**هٰذَا رَبِّي** * الانعام: ٧٦) فلما انقضى ظهور الحال وانكسرت سورة المشاهدة عاد الى عالم عقله واحتاط في قوله ونظر في الكوكب ثانياً في حال صحوه (**فَلَمَّآ اَفَلَ** * الانعام: ٧٦) تبرأ مما قاله في السكر والهيجان وحكم بعدم صلاحيته للربوبية فــ(**قَالَ لاَ اُحِبُّ الْآفِلِينَ** * **فَلَمَّا رَآ الْقَمَرَ بَازِغًا** * الانعام: ٧٦-٧٧) وقد ظهر فيه آثار الحسن المحقق وبهر فيه احكام النور المطلق اكثر مما ظهر وبهر في الكوكب الاول وتحرك ما سكن من شوقه وانصب عليه سيل العشق من فوقه وشاهد مطلق الجمال وغني عن التفصيل في الاجمال (**قَالَ هٰذَا رَبِّي** * الانعام: ٧٧) فلما صحا بعد محوه وتذكر ما قال في صحوه واستبصر واعتبر ونظر نظرة في القمر (**فَلَمَّآ اَفَلَ**) وعرف بعجزه عن درك الحقيقة إن لم يتدارك ربه بهدايته و لم يعنه بعنايته (**قَالَ**) متبرئا من تأثر نيته وعزيمته الى حول الله وقوّته (**لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لاَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ** * الانعام: ٧٧) الذين احتجبوا بالظواهر عن السّرائر والمظاهر عن الظاهر إن تجلى لهم الحق المطلق لحظة في مقيد فعما قليل يختفي عن البصائر ويستتر عن الضمائر. ثم إنّه عليه السّلام لما اعترف بعجزه اعترافا صادقا وتوجه إلى مولاه ومولیه توجها كلياً واستهدى بهدايته استهداء قلبيا وروحياً تجلى عليه الحق تجليا نوريا صوريا بصورة كبريائه في اتم مظاهره النورية

واعظم انواره الصورية حتّى انقهر سلطان عقله تحت استيلاء التجلي وقهره (**فَلَمَّا رَآ الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ**) من كمال الوله وتمام الدله مستشعرا قلبه النور المطلق الازهر والحق المحض الانور (**هٰذَا رَبِّي هٰذَآ اَكْبَرُ** * الانعام: ٧٨) (**فَلَمَّآ اَفَلَتْ** * الانعام: ٧٨) تبرأ بالكلية عن عالم الصور، وتوجه إلى خالق القوى والقدر، وترقى استعداده عن تقييد التجلي بالمظاهر الصورية الجزئية، ووسع دعاءه الاطلاق والتجليات الكلية، و(**قَالَ يَا قَوْمِ اِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ** * الانعام: ٧٨) من الصور الحسية الاثرية والاشكال المضيئة النورية وإن لم أكن عاكفاً مثلكم في الظواهر ومشتغلا بالمظاهر عن الظاهر (**اِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ** * الانعام: ٧٩) الّذي كان ولم يكن معه شيء من السماء والارض وما فيهما ثم اوجدها بعد ما لم تكن فهو متعال عن التقيد بصورة منها والتعين بعين منها فهو الواحد الحق والاله المطلق (**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** * الشورى: ١١) (**حنيفا**) مائلا من الخلق إلى الخالق مسلما مخلصاً قلبي له عن كل العوائق والعلائق (**وَمَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ** * الانعام: ٧٩) الذين يشركون الصور لواهبها والخلق لخالقها.

فيكون (**هٰذَا**) في (**هٰذَا رَبِّي**) إشارة إلى الكوكب من حيث أنّه ظهر فيه الرب وتجلى فيكون إثباته عليه السّلام الربوبية في الحقيقة للظاهر لا للمظهر وللمطلق دون المقيد كإثبات الله تعالى الالوهية للنور الظاهر في صورة النّار لموسى صلوات الله عليه من حيث خلقه فيه كلمة (**اِنَّنِي اَنَا اللهُ لآ اِلَهَ اِلاَّ اَنَا فَاعْبُدْنِي** * طه: ١٤) واما نفي الربوبية بعلة الافول فانما هو عن الصورة المقيدة المتعينة من حيث تعينها وتقيدها بعد اختفاء ما ظهر فيها من الجمال المطلق واستتار الحسن الحق بحجاب التعين الملحق فكأنه كنى بافول الكوكب عن انقضاء الشهود وزواله عن القلب.

فهذا الكلام المنقول في هذه الآي عن ابراهيم عليه السّلام هو نظر واستدلال قبل الوحي والانزال واما إذا كان بطريق وضع قول الابطال فهو ايضاً دعوة لقومه

الى النظر وتعليم لهم الاستدلال[١].

فالحكاية على كلا التقديرين دليل على استقلال العقل في أمر الإيمان واشارة الى وجوبه وجوباً عقليا فإذًا العقل والنقل متطابقان والنظر والاثر متوافقان في وجوب الإيمان والايقان وإن كان الاعتقاد ببعض العقائد واجب بالنقل فقط وطريق معرفتها منحصرة به فالعقائد الدّينية اصل الدّين وبها يحصل للمؤمن الموقن اليقين.

وبعد ما حصل بها الاعتقاد بحقية الرسل والكتب يستنبط سائر الاحكام من الأمر والنّهي والحلال والحرام فالاعتقاديات احق وأولى بأن يكون من الفقه الّذي ورد بفضله الآثار وشهد بعلو شأنه الأخبار وإن كان كون العمليات ايضاً من الفقه مسلما وكون الاول بالثاني متمماً ولذلك سموها بـــ**(الفقه الاكبر)** ووصفوها بأنّها أصل للدين الأظهر وهي الكمال الأتم الّذي خلق الله الانسان لأجله وبها فضله على كثير من خلقه وهي أول الامر وآخره ومبنى العمل وثمره وما تصح الاعمال إلاّ بعد صحتها وما شرعت إلاّ لتكميلها وتقويتها ولعظم أمره وعلو شأنه كثرث لها الرغبات وترجمت عنها العبارات بكل السنة ولغات. وتزاحمت فيها الآراء والافكار وتصادمت الأدلة والانظار. كثرت البدع والأهواء وشاعت أباطيل الأنظار وأراجيف الآراء. ذل كثير من الناس وضلّ، عز من ثبت على الحق وقل.

وكان كما أخبر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قبل وقوعه فكان معجزة من معجزاته بظهور صدقه وسطوعه وقال صلّى الله عليه وسلّم **(ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلهم في النّار الاّ واحدة وهي ما أنا عليه واصحابي)** صدق رسول الله.

فينبغي أن لا يعول في هذا الباب على كلام أحد الاّ أن يكون اوحديا بالعلم

---

[١] اختلف المفسّرون في أنّ المقصود مما حكاه الله تعالى عن ابراهيم من الاستدلال على وحدانية الله تعالى وابطال الوهية ما سواه هل هو نظره واستدلاله في نفسه وتحصيل المعرفة لنفسه او مقصوده الزام القوم وارشادهم الى طريق النظر والاستدلال وتنبيههم على ضلالهم في امر دينهم واختار المصنف الثاني لأن قوله (**لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ** * الانعام: ٧٧) يدل على أنّه كان عارفا بأن له ربا يستحق العبادة ومنه الهداية وأنّ قومه على الضّلال ويشعر بان محاجته كانت مع منكر مبالغ في الانكار. (حاشية شيخ زاده على القاضي).

والعمل والفقه والدّين وارثا محمّديا، تأيد علمه بالاعمال وتفرد بالفضل والكمال، تطابق في علو شأنه علماء الأعصار وتوافق في وضوح برهانه عقلاء الامصار، تواترت عنه اطايب الآثار وتكاثرت منه أعاجيب الاسرار، اقتدت به الأمة المحمّديّة وتقرّرت برأيه الملة الأحمدية.

وما أحد أحق بهذه الاوصاف السنية وأولى بالأخلاق العلية الاّ من نقل في فضله الآثار حتّى من النّبيّ المختار وشهد بكماله من الصّحابة الأبرار ومن التابعين الأخيار يغترف من بحره ائمة الأمة ويعترف بفضله الكل حتّى خلاف الملة وهو سراج امة محمّد ومنهاج ملة أحمد، الامام الاعظم والمقتدى المكرّم المعظم أبوحنيفة الكوفي[١] رفع الله له بعدد من اقتبس من نور علمه درجات وبارك له بقدر ما أحيا الشريعة المحمّديّة واوضح السنة النبوية بركات وجعل رمسه مهبط الانوار كما جعل نفسه منبع العلوم والأسرار فالتعويل كل التعويل ليس إلاّ على ما جرى من لفظه المعتبر وهو المختصر المنسوب إليه الموسوم بـــ**(الفقه الاكبر)** فاردنا أن نفصل مجملاته ونفتح مغلقاته لتسهل استفادته وتعم فائدته مستمدا من روحانيّة الإمام ومستعينا بالله خالق الانام فجاء بحمد الله كتاباً جامعا من فوائد الحكم فرائدها وحاويا لجوامع الكلم مانعا زوائدها مع تحقيقات لم يسبقني بها أحد من القوم فيما يحرّروها ولا وقعت إليها إشارة في كتب يدرسوها.

ويسر الله الاتمام بعونه في مقدار ستة اشهر مع اني ما صرفت إليها من الوقت إلاّ قدر ساعة من بعض ليال منها أو نهار مع توزع البال من ضيق الحال وكثرة الاشغال من إعدام وإقلال وسميته بـــ**(القول الفصل)** إذ كله جد ما هو بالهزل ولما لم تكمل التحقيقات الاّ بتزييف التغليطات أوردت مذاهب المخالفين وابطلتها وبذلك حققت المذهب وايدته والله حسبي ونعم الوكيل. انا العبد الذليل وهو المولى الجليل.

---

[١] المتوفى ببغداد سنة ١٥٠ هـــ. [٧٦٧ م.].

اصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه

قال رضي الله عنه (**أصل التوحيد وما يصح الاعتاد عليه**) اي هذا الّذي يذكر اصل التوحيد أو أصل التوحيد هذا واضافة الاصل الى التوحيد اضافة الصفة الى موصوفها اي الأصل الّذي هو التوحيد والمعطوف وإن كان شاملا لهذا لكن افراده وتقديمه بالذكر لكونه اصل الاصول وعمدة في الباب ويحتمل أن يكون المراد بأصل التوحيد مجموع العقائد المذكورة فكان التوحيد التام المعبر هو توحيد الله تعالى من حيث اتصافه بالصفات المذكورة وتنزهه عن النقائص المسلوبة. فيكون التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه في المفهوم فقط لا في الذات ويكون ما لم يتعلق بذات الله وصفاته من المسائل المذكورة ان لم يمكن ردها الى الأفعال وإن كان بنوع من التأويل من الملحقات الفرعية لا من العقائد الاصلية حتّى لا يوجب خروجه من العنوان كثير شيء من النقصان و(على) في (عليه) متعلق بالاعتقاد مضمناً معنى الوقوع اي يصح الاعتقاد الواقع عليه ويسلم عن الزيغ والضّلال ويطابق ما عليه في نفس الأمر الحال، ويكون عليه النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم والاصحاب والآل.

(**يجب**) وجوباً شرعيا في الكل وعقلياً ايضاً في البعض (**أن يقول**) المكلّف فإنّه لا وجوب في حق الصبي والمجنون وإن كان إيمان الصبي معتبرا إن آمن أو يجب لكل من اراد الإيمان في تحقيق الإيمان أن يقول مترجما عما في قلبه اطاعة لربه وانقيادا لدعوة نبيّه صلى الله عليه وسلّم فإنّ القول المجرد ليس هو بإيمان وإن كان من الإيمان.

الإيمان بالله تعالى

(**آمنت بالله**) والإيمان في اللغة جعل الشيء آمناً لأنه إفعال من الامن والهمزة للتعدية يقال آمنه فآمن ثم خصه اهل اللغة بالتصديق لأنه جعل المصدق آمناً من التّكذيب الاّ أنّهم لا يكادون يستعملونه معدى بلا حرف لاصطلاحهم على أن يضمنوه معنى الاعتراف فيعدونه بالباء كما في (**آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ اِلَيْهِ** * البقرة: ٢٨٥) او معنى

الإذعان والقبول فيعدونه باللام كما في (**وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا** * يوسف: ١٧).

ثم الشّرع خصه بالتصديق المخصوص وهو تصديق النّبيّ عليه السّلام فيما اتى به من عند ربه إجمالاً وفيما علم بالضّرورة من دينه تفصيلاً. ثم المراد من هذا التصديق ما هو؟ أهو التصديق الّذي جعله المنطقي قسماً من العلم وقسيما للتصور او هو أمر آخر؟ وقد فصل في هذا المقام شارح المقاصد(١).

ونقل عن بعض المتأخرين تحققاً حاصله: إنّ المعتبر في الإيمان هو التصديق الاختياري اي نسبة الصدق الى المتكلم ايقاعا بالاختيار فان من سمع الدعوة ورأى المعجرة فوقع في قلبه صدق النّبيّ بلا اختيار منه بل مع عناده واستكباره لا يكون هذا التصديق إيماناً شرعياً ولا يسمى تصديقا لغة وكون التصديق مأمورا به يدل على كونه اختيارياً زائداً على العلم الّذي هو كيفية نفسانية او انفعال محض لا مدخل فيه للاختيار ولا يصلح محلا ومتعلقاً للامر بخلاف التصديق الاختياري فإنّه فعل قلبي اختياري صالح لكونه متعلقاً للامر ثم إنّه ما استصوب هذا التحقيق بأن هذا القول يميل تارة الى أنّ الإيمان هو نوع من التصديق المنطقي وتارة الى أنّه ليس من جنس العلم اصلاً بل هو فعل اختياري مغاير للعلم الّذي هو كيفية او انفعال واختار أنّ الإيمان هو التصديق المنطقي الّذي يعبر عنه بالفارسية بـــ(گرويدن وباور كردن) وهو بعينه التصديق اللغوي الّذي ضده الانكار والتّكذيب.

غاية ما في الباب أنّ هذا التصديق قد يكون بمباشرة الاسباب الاختيارية كصرف الحواس وترتيب المقدمات ونحو ذلك وقد يكون بدونه كمن صدق بطلوع الشمس بوقوع ضوئها عليه بغتة وكون الإيمان صالحاً لأن يكون مأموراً به انما هو باعتبار كونه منوطا بالاسباب الاختيارية وايد ما قال بما نقله عن ابن سينا(٢) من

---

(١) هو سعد الدّين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى بسمرقند سنة ٧٩٢ هـــ. [١٣٨٩ م.].

(٢) ابو علي حسين بن عبد الله الشهير بابن سينا الفيلسوف المتوفى بهمدان سنة ٤٢٨ هـــ. [١٠٣٧ م.] كان معتقداً قدم العالم. كما قاله الامام الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال.

قوله في الشفاء وفي كتابه المسمى بـــ(دانش نامهء علايى) إنّ التصديق الذي هو قسم من العلم وقسيم للتصور هو نسبة الذهن الثبوت او الانتفاء الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه بالفارسية (صادق داشتن وگرويدن) وضده التّكذيب الّذي معناه النسبة الى الكذب ويقال له بالفارسية (كاذب داشتن).

ثم لما ورد عليه أنّ التصديق المنطقي إذا كان هو بعينه اللغوي والمعتبر في الإيمان ومأخوذاً في مفهومه معنى (گرويدن وصادق داشتن) الّذي ضده التّكذيب وكاذب داشتن فيكون اليقين الخالي عن القبول والاذعان المقارن للجحود والاستكبار كما للسوفسطائي وبعض الكفّار تصورا محضاً لا تصديقاً ولا مقارناً للحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وهو بيّن البطلان، اضطراب والتزم الخروج عما يهمّه الى ما لا يهمّه في بحث الإيمان. وقال لا ندّعي الاّ كون التصديق المنطقي على ما يفهمه رئيسهم لا على ما يفهمه كل نساج وحلاج هو بعينه اللغوي وإنّه لا يصح بث القول واطباق القوم على أنّ المعتبر في الإيمان هو اللغوي دون المنطقي.

فكان تفصيلاته الموردة لتحقيق الإيمان راجعا الى بيان كون التصديق المنطقي هو اللغوي وأنّه لا يصح القول بأن المعتبر في الإيمان هو الثاني دون الأول لا تحقيقاً لحقيقة الإيمان إذ لا يلزم من كون المنطقي هو بعينه اللغوي كون حقيقة الإيمان هو بعينه لا غير.

وقد كان سوق كلامه مشعراً بأنّ هذه التفصيلات والتكلفات انما هي لتحقيق حقيقة الإيمان وأنّه هو التصديق المنطقي اللغوي وأنّه يتضمن معنى القبول والاذعان. وفهم من آخر كلامه الميل بأن الإيمان يكون تصديقا وترك الجحود والاستكبار شرطا. ثم اظهر الشك في امكان الايقان بدون الاذعان وكون بعض الكفّار موقنين غير مصدقين وفي أنّ كفرهم هل هو لاعدامهم التصديق المعتبر في الإيمان المتضمن للقبول والاذعان ام لأنّهم ابوا عن الاقرار واصروا على التّكذيب والاستكبار عن الاحكام وانت خبير بأنّ من تيقن جزما أنّ النّبيّ صادق فيما اخبر به عن ربه ولكن مع ذلك

اصرّ على الجحود والاستكبار فهو مصدق لا مؤمن كما اخبر الله مثله بقوله (**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَآ اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوّاً** * النمل: ١٤) وبقوله (**اَلَّذِينَ اُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ اَنهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ** * البقرة: ١٤٤) وبقوله (**اَلَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ اَبنَآءَهُمْ وَاِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ** * البقرة: ١٤٦).

فان من البين أنّ المراد بالعلم والمعرفة والاستيقان المذكورة في هذه الآي انما هو التصديق المنطقي المقابل للتصور والاّ فالكل متساوون في التصور فإذا ثبت له علم وراء التصور فلا يكون ذلك الاّ تصديقا فظهر انه لا وجه للشك في امكان الايقان بدون الاذعان وفي أنّ التصديق المحض لا يكفي في الإيمان وهذا الامكان لا يختص بالإيمان بل يمكن ذلك في كل تصديق ومصدق خصوصا في علماء زماننا فإنهم كثيرا ما يتقنون بحقية قول الخصم في المباحثة ومع ذلك يصرون على الجحود ويعلمون فضل غيرهم عليهم ومع ذلك يقدحونه ويبغضونه فكذلك مع النّبيّ عليه السّلام وبعض العتاة الطغاة كما اخبر عنهم الآي المذكورة.

ثم إذا انضم الى التصديق المذكور القبول والانقياد والانتماء الى النّبيّ عليه السّلام وترك الجحود والعناد فقد تم الإيمان بلا شبهة وهذا الفعل الاختياري إن لم يكن هو الإيمان وحده فلا اقل من أن يكون جزءً خيراً من الإيمان لانه لكونه فعلاً اختيارياً انسب لأن يكون متعلقاً للتكليف والأمر من التصديق وإن امكن أن يكون التصديق ايضاً مأموراً به باعتبار اسبابه ولعل ميل ذلك المحقق تارة الى أنّ الإيمان عبارة من نوع التصديق المنطقي وتارة الى أنّه ليس من جنس العلم باعتبار جزئي الإيمان التصديق والاذعان فهو برئ مما اتهم به ولا يبعد أن يطلق لفظ التصديق في لغة العرب وما يرادفه في سائر اللغات مثل (گرويدن وراست داشتن) في الفارسي و(اينانمق) بالتركي على هذا المجموع اي التصديق والاذعان جميعاً وما فهم من قول ابن سينا من كون المنطقي بعينه اللغوي لا ينافي ذلك فإنّه قد يكون في اللغة بلفظ واحد اطلاقات شتى.

واما في اطلاق العرف العام تلك الألفاظ فلا شكّ في أنّه نفهم منها ذلك المعنى المجموعي بلا شبهة ولعلّه ليس بمغاير لاطلاق اللغة ايضاً.

واما ما اشار اليه الفاضل التفتازاني رحمه الله من احتمال أن يكون كفر المتيقن المستكبر من جهة إبائه عن ركن الاقرار كما هو كذلك عند البعض واصراره على التّكذيب او من جهة استكباره عن قبول الاحكام لكونه من امارات التّكذيب لا من جهة اعدامه حقيقة الإيمان فليس بشيء لأنا إذا فرضنا احداً حصل له التصديق اليقيني بلا اختيار منه قبل موته وحين اعتقال لسانه وجوارحه ولكن بقي في قلبه العتو والعناد واستكبر عن الانتماء والانقياد فلا شكّ في أنّه كافر مع أنّه غير مكلف بالاقرار ولا بامتثال الاحكام وما وجد منه التكذيب باللسان فتعين أن يكون كفره لاعدامه حقيقة الإيمان وعدم ضمه الى التصديق الاذعان والايقان.

وأما الاقرار باللسان فهو ركن من الإيمان ايضاً عند الجمهور وعند أبي حنيفة رحمه الله لكنه ركن يحتمل السقوط عند اقترانه بشيء من الاعذار الشرعية كاعتقال اللسان والخوف من أهل الطغيان واما من تمكن من الاقرار ولم يقر ولم يتكلم بالشهادتين قط فهو كافر بالله وذم الله المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر يؤيد ركنية الاقرار اذ ليس الاضلال بالعارض مثل الاخلال بالجزء فضلاً أن يكون اكبر ويستحق من الذم اكثر فالإيمان امر واحد وإن كان مركبا واجزاؤه متعددة.

وأما الكفر فقد يكون لانعدام التصديق وقد يكون لانعدام الاذعان وقد يكون لانعدام الاقرار وقيل إنّ الإيمان اسم لمعنى آخر غير التصديق وهو التسليم.

وقال الفاضل التفتازاني رحمه الله إنّ هذا المعنى يعود بالآخرة إلى التصديق وقد عرفت أن التسليم غير التصديق الاّ أن يراد بعوده استلزامه له إن لم يمكن أن يتحقق الانقياد والتسليم قبل أن يحصل التصديق واليقين ولعلّه يمكن ذلك إن أريد بالتصديق الجزم واليقين وأن اريد ما يعم له والظن فلا.

واما جعل الاعمال من الإيمان ايضاً وتعريفه بـــ(أنه إقرار باللسان وتصديق

بالجنان وعمل بالاركان) وهو مذهب جمهرر المتكلمين من أئمة الحديث والمعتزلة والخوارج الاّ أنّ الخوارج يقطعون بكفر تارك العمل والمعتزلة يخرجونه من الإيمان ولا يدخلونه في الكفر ويثبتون المترلة بين المترلتين واهل الحديث لا يخرجونه عن الإيمان ويجرون احكام الاسلام عليه وذلك عجب منهم من حيث إثباهم الكل مع انتفاء ما يعدّونه جزءً منه. ولعلّهم ما جعلوا الاعمال جزءً من أصل الإيمان الّذي هو الموجب لدخول الجنّة بل من الإيمان الكامل الّذي هو المنجي من دخول النّار قطعاً الاّ أنّهم حكموا بأن الإيمان لا يراد به عند الاطلاق الاّ المعنى الثاني ولذلك اطلقوا القول بدخول الاعمال في الإيمان فيكون نزاعهم معنا في دخول الاعمال في الإيمان وعدم دخوله راجعا الى التراع اللفظي.

وفي الإيمان مباحث أخر أضربنا عن ذكر بعضها وآخرنا ذكر بعضها الى المسائل الآتي ذكرها المتعلقة بالإيمان بالله اي بوجوده سبحانه متصفاً بالالوهية المستجمعة لصفات الكمال المنافية لنقائص الاحوال فالله وإن كان صفة للذات لكنه مترل مترلة العلم لجريان الاوصاف عليه وعدم جريانه على آخر واختصاصه بالذات بغلبة الاستعمال بل بعدم صدقه على الغير على المعنى المراد منه بعد حذف همزة اله وتعويض الالف واللام عنه كما أشرنا اليه من استجماعه جميع صفات الكمال ومنافاته لنقائص الاوصاف حتّى ظن البعض أنّه اسم حقيقي لا صفة وغفل من أنّ العلم ما يوضع لشيء بعينه وذا لا يمكن الاّ بأن يدرك الشيء من حيث ذاته المعيّنة بلا اعتبار امر آخر عارض له.

ومعلوم أنّ في ذاته سبحانه لا يتصور ذلك. اللهم إلاّ أن يقال الواضع هو نفسه او يقال يكفي التصور على الوجه الكلّي إذا كان منحصرا في الخارج في شخص.

فالإيمان بالله أن يصدق بقلبه أنّ له الهاً اي معبوداً حقيقياً واجباً وجوده من ذاته المتعال بجمال اسمائه وجلال صفاته المتره عن امارات الامكان وسماته ثم يقر بلسانه حبا وكرامة واستسلاما وإطاعة.

إيمان المقلد

ولما اختلفت علماء الملة في صحة إيمان المقلد وإن كان القول الاصح صحته كان ينبغي أن نشير الى بعض دلائل العقائد حتّى لا يحرم المطالعون عن فضل التحقيق ويخلص رقابهم عن ربقة التقليد فنورد اولا دلائل صحة إيمان المقلد ثم دلائل اثبات الواجب.

أما صحة إيمان المقلد فلان حقيقة الإيمان على ما حققناه يوجد في المقلد من التصديق الجازم والاستسلام الصادق والاقرار المطابق ولا معنى للمؤمن الاّ من وجد في قلبه حقيقة الإيمان واتصف به وايضاً النّبيّ عليه السّلام واصحابه قبلوا إيمان من تكلم بمجرد الشهادتين حتّى ممن عرف بالجهل ووحشة الطبع من الاعراب الذين يكادون يلحقون بالحيوانات مع ظهور الظن بأن امثالهم لا يجاوزون طور التقليد الى ذروة التحقيق وايضاً المقلد لا ينفك عن دليل اجمالي مثل الاستدلال بمشاهدة المعجزة او بسماعه على صدق النّبيّ وبصدقه على صدق ما اخبر به غايته أنّه قد لا يقدر على تفصيله وتقريره ودفع الشبه وافحام الخصوم.

والشّيخ الاشعري وإن نفي صحة إيمان المقلد لكن نقل عنه عبد القاهر البغدادي[١] أنّه لا يقول بكفره ايضاً ويقول المقلد عصى بتركه الاستدلال فهو في مشيئة الله تعالى إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه فعاقبته إلى الجنّة فيكون نفي إيمان المقلد راجعا الى نفي الكمال ولا نزاع فيه.

واما المعتزلة القائلون بأنّ كل مؤمن لابدّ أن يكون عنده دليل بحيث يقتدر على حل الإشكالات الموردة عليه فمتجاوزون حد الانصاف فإنّ تلك المرتبة إنما يجب في كل قطر على واحد لا بعينه على طريق فرض الكفاية لكن يحتمل أن يكون نفي المعتزلة إيمان المقلد راجعا على إخلال المقلد النظر الواجب عليه فيكون حكمه عندهم حكم صاحب الكبيرة في كونه من أهل المترلة.

---

[١] أبومنصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي الشافعي المتوفى سنة ٤٢٠ هـ. [١٠٢٩ م.].

ونحن نقول ايضاً بكونه صاحب كبيرة باخلاله النظر الواجب ولكن لا نخرجه مع ذلك عن الإيمان كسائر ارباب الكبائر والحق أن الاختلاف الواقع في هذه المسألة إن كان في المقلد الّذي ثبت عنده حال النّبيّ عليه السّلام من أخلاقه وشمائله ومعجزاته ولا شكّ في أنّه من اهل الاستدلال حقيقة وإن كان اجماليا فلا وجه للاختلاف في إيمان مثل هذا المقلد ولا اعتبار لقول القائلين بنفيه فإنّ الدليل قائم والسنة ثابتة والاجماع في زمن الصّحابة منعقد على صحة إيمان مثل هذا المقلد فالمخالف مكابر.

واما إن كان الاختلاف في المقلد الّذي بعد منشأه ومسكنه عن بلاد الاسلام ولم يتفق له الصحبة مع احد من المسلمين ولا مع من اطلع على احوال النّبيّ والمسلمين ولم يقع منه النظر في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار بحكم بلادة الطبع وغلبة البهيمية، ثم سمع من إحد خبر النّبيّ ودعوته وحديث الاسلام والتكليف فصدقه بمجرد الخبر من غير تنبه الى الفكر والنظر واقتصر على هذا القدر ولم يلتفت الى تحقيق ما سمعه فمات على ذلك فله وجه فإن امكن من مثل هذا الرجل الاعتقاد الجازم الصّحيح إنّ إيمانه صحيح والاّ فلا شبهة في عدم الصحة فالعبرة بوجود التصديق ثم التسليم ثم الاقرار إن تمكن منه.

وما قيل من عدم نفع إيمان المقلد وإن كان صحيحاً بناء على أنّ الثواب للمؤمن انما هو في مقابلة اتعاب القوة النظرية في إمعان النظر وإدمان الفكر وترتيب المعلومات وتركيب المقدمات إن اريد به عدم النفع اصلاً فبيّن البطلان لأن مجرد الإيمان يوجب دخول الجنّة وعدم الخلود في النّار بحكم النصوص الواردة من الكتاب والسنة وأي نفع أتم من هذا النفع الذي هو اعظم المنافع وإن اريد عدم النفع الذي هو في مقابلة النظر والاستدلال فمسلم. غايته أن يكون للمحقق ثواب اكثر من المقلد وهذا امر محقق ثم الدلائل الدّالة على ثبوت واجب الوجود يورد منها ما عوّلنا عليه.

فصل في اثبات الواجب تعالى

اقول هذا المطلب اعزّ المطالب واشرف المقاصد واكثر المسائل الكلامية والحكمية ليس إلاّ لاجل هذا وهو مع كونه معرك الافكار ومزدحم الأنظار محار العقول والأفهام ومزل اقدام الاّ قد اثر مورد الاغاليط والشبهات ومحل التدقيقات والتحقيقات يكاد يلحق بالضّروريات الحدسيات، لا يتوقف فيه اصلاً أحد من أرباب النفوس القدسيات وإن كان لا يهتدي إليه من لم يتنور بصيرته بأنوار العنايات ولم يتخلص سريرته عن ظلمات الاوهام والخيالات بالدلائل القطعية والبراهين اليقينية.

اذ قل من يتوقف ويتردد من الناظرين بالانصاف المعرضين عن الاعتساف ان هذا العالم المشاهد من السماء المحيط البسيط التي في الصفاء والصفاقة غاية والرفعة والمتانة نهاية القائم بلا عمد الدائم طول الأمد المزينة بالأنجم الزهر خصوصاً بالنيرين الشمس والقمر والارض المسطحة الواسعة ذات أقاليم وأقطار من الصحارى والجبال والبراري والبحار والبساتين مشتبكة الاشجار مجرى الانهار ومتفجر العيون والآبار وما بينهما من بدائع الصنائع وعجائب الودائع من تعاقب الليل والنهار وتناوب الظلمات والانوار واشتداد الرياح القواصف واحتداد البروق الخواطف وتراكم السحب وتراجم الشهب وتفوج الثلوج والامطار وتموج السيول والبحار وأجناس المخلوقات من المعدن والنبات وانواع الحيوانات مختلفة الصور والاشكال والهيئات، خصوصاً مجموعة الكمالات العرفانية اعني الحقيقة الجامعة الانسانية وما اودع في كل مما ذكر من عجائب العبرة وبدائع الفطرة وما ادرج فيه من مصالح الحكم وروادف النعم مما يعجز عن إدراكها العقول، ويعيى دونها قوى الفحول. لابدّ له من موجد مختار متعال من جنسية ما يصنع ويختار إذ المخلوقات ولو اجتمعت لا يقدرون أن (**يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَاِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لاَ يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ** * الحج: ٧٣) عجزا وانقلابا، بل هو واجب الوجود لذاته. وكل مما سواه من مصنوعاته.

وبالجملة أنّ ما ذكر من الأفعال المتقنة والآثار المحكمة يدل على كمال

صاحبها غاية الكمال، والكمال كل الكمال في الوجوب والقدم. والنقص كل النقص في الامكان والحدوث بعد العدم ولقد احسن من قال: فيما قال البعرة تدل على البعير، وآثار الاقدام على المسير، أفسماء ذات أبراج وارض ذات فجاج، لا تدل على اللطيف الخبير؟ ولا يرد امثال ما ظهر من الانبياء من المعجزات ومن السحرة من الصور والاشكال فإنّ الانبياء معترفون بأنّها من الله وليس منهم الاّ دعاء وتضرع وما يريه السحرة خيالات باطلة لا حقيقة لها واراؤها ايضاً من الله وإن كانوا لا يعترفون به كما لا يخفى.

وهذه الطريقة في إثبات الواجب هي الطريقة التي بها نبّه الانبياء والورثة أهل الكفر والضّلال وقلما تجاوزوا عنها والنصوص الواردة في هذا الباب من الكتاب والسنة ناطقة بها غير متجاوزة عنها وإن لم يكن بحيث لا يسلم عن المناقشات التي افتتن بها اهل العقول الضعيفة وابتلى بها ارباب القلوب القاسية.

وطريق آخر في إثبات الواجب لكن على مذهب المتصوفة القائلين بأن الواجب هو الوجود البحت المطلق وإن كان قولهم مخالفاً لإجماع علماء الشّرع هو ان الوجود إما أن يكون ماهية عدمية عارضة للماهيات المتصفة به كسائر المفهومات العدمية او يكون حقيقة اصلية موجودة بذاته وسائر ما ينسب اليه الوجود موجودة بتلبسه به كما أن الانسانية ثابتة لماهية الانسان بذاته ولسائر ما يحمل عليه الانسان كالماشي والضاحك بوساطته وتلبسه به لا سبيل الى الاول لأن الوجود إن كان أمراً زائدا على الماهية المتصفة به ثابتاً لها يلزم سبق وجود آخر لتلك الماهية عليه كما سبق هو على سائر المفهومات والاوصاف الثابتة للماهية لأن من المحققات أنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وثبوت الوجود الآخر للماهية يقتضي سبق وجود آخر وهلم جرا فيلزم اجتماع الامثال في كل ماهية موجودة اعني الموجودات وهو محال مع أنّ الوجدان يكذبه.

فإنّا إذا تصورنا شيئاً ثبت له الوجود الذهني ثم إذا راجعنا الى وجداننا لا نجد

له الاّ وجوداً واحداً وهو تصورنا له.

فإن قلت ثبوت الوجود الخارجي يقتضي سبق الوجود الذهني وهو ليس بمثل له قلنا سلمنا لكن ذاك الوجود الذهني يقتضي سبق وجود ذهني وهو ايضاً سبق آخر وهلم جرا.

وهذه الموجودات الذهنية هي الامثال على أنّ القول بأن وجود العالم في الخارج فرع لوجوده الذهني وموقوف على وجود الذهن والذاهن غير معقول ولا مقبول.

فإن قيل وجود الماهية وثبوته له إنما يقتضي وجوداً آخر له إن حكم الذهن بثبوت الوجود له بالفعل واما قبل ذلك فلا ثبوت ولا ثابت بالفعل بل معنى الثبوت أنّه لو لاحظه ذهن ما وجد بدّاً من أن يحكم عليه بالوجود واما بالفعل فلا ثابت ولا ثبوت.

قلت هذا قول بنفي الموجودات المحسوسة فإنّ ذلك المعنى فرض مجرد فإذا لم يكن بالفعل ثبوت ولا ثابت فلا وجود ولا موجود وايضاً قولك لو لاحظه ذهن لم يجد بداً من أن يحكم عليه بالوجود قول بثبوت الوجود بالفعل في حضرة من الحضرات والاّ فمن اين يلزم هذا الحكم للذهن بلا سبق تحقق وثبوت للوجود له وذلك ظاهر وإنكاره مكابرة فبطل كون الوجود ماهية عدمية عارضة للماهيات المتصفة به.

وتعين كونه ماهية حقيقية موجودة بذاته لذاته ولا يغنى بموجوديته ثبوت وصف له بل ثبوت ذاته لذاته كثبوت الإنسانية للإنسان وذلك الثبوت امر يعتبره العقل وقبل ذلك لا ثابت ولا ثبوت مع أنّه هو بخلاف الثابت الزائد فإنّ الاقرب غاية القرب إلى الشيء ذاته لا يتصور الانفكاك مع عدمه الثابت والثبوت والابعد غاية البعد نقيضه ثم ضده فالعدم نقيض الوجود لا يتصور اتصاف أحدهما بالآخر فالوجود واجب بالذات والعدم ممتنع بالذات.

فإن قلت قد يتصور العدم فيكون متصفاً بالوجود الذهني ونحكم حكما حقاً بأن الفلان لم يتصور الوجود والا فيتصف الوجود بالعدم.

قلت الوجود المتصف به العدم والعدم المتصف به الوجود أمران نسبيان لا

الوجود البحت والعدم الصرف اللذان اتصاف أحدهما بالآخر يقتضي سلب الشيء عن نفسه والوجود الموصوف بالعدم والعدم الموصوف بالوجود ليسا نفسي الوجود البحت والعدم الصرف بل وجهان من وجوهيهما.

وإنما قلنا حقيقة الوجود من حيث ذاته المتحققة بالذات لا تقبل العدم ونفس العدم من حيث نفسه المتقدمة بالذات لا يقبل الوجود فالوجود حقيقة موجودة بالذات واجبة الوجود وما سواه من الماهيات والمفهومات بعضها منوعات له وبعضها معيّنات كما قالوا في الجوهر إنه جنس عال فإذا انضم إليه الفصول تنوع وتسفل ثم إذا انضم اليه التعينات الاعتبارية تشخص الاّ أنّهم أخروا الوجود عن انضمام الفصول والتعينات.

ونحن نقول الوجود والموجودية مقدم على جميع المراتب الجنسية والنوعية والصنفية والفردية وكلها هذيات وقيودات تفيد الوجود المطلق الموجود بالذات وينزله حتّى يعينه ويشخصه مع أنّ كلا منها أمر اعتباري عدمي في نفسه لكن بسبب انضمامه إلى حقيقة الوجود وعروضه ينصبغ بحكم الوجود.

وهذا هو المعنى من قولنا إنّ وجود ما عدا حقيقة الوجود هو تلبسه بحقيقة الوجود فيكون قولنا هذا مثل قولهم إنّ الانسان مثلاً نوع حقيقي موجود في الخارج والتعينات أمور اعتبارية عدمية ومع ذلك يحصل من انضمامها للانسان وتقييدها له أفراد خارجية متعددة بل اقرب من قولهم لأن على قولنا التعينات أمور موجودة بمعنى تلبسها بالوجود وكونها وصفاً له فإنّه لا معنى لوجود ما عدا حقيقة الوجود إلاّ هذا وعلى قولهم التعينات عدمية محضة فإنّ الموجود عندهم ما كان الوجود وصفاً له والتعينات ليست كذلك عندهم ومع ذلك يحصل بسببها أفراد متعددة خارجية وهذا بعيد جدا.

فإن قيل قد ثبت إنّ الوجود مقول بالتشكيك فكيف يكون حقيقة الحقائق.

قلت هذا في المعنى الاعتباري المشترك بين حقيقة الوجود البحت والمعنى النسبي الّذي هو تلبس ما عدا حقيقة الوجودية فمسلم.

واما في حقيقة الوجود البحت فلا نثبت أنّ الوجود موجود بالذات، وما عداه موجود به وبتلبسه له ومعنى الايجاد على هذا ظهور الوجود المطلق في صورة نورية أو روحية أو مثالية أو حسية بتلبسه يتعين مناسبة لها.

وإذا سمعت أنّ الملك أو الجن أو الأبدال من الإنسان يتمثلون ويظهرون في صور متخالفة في زمان أو أزمنة فاعلم أنّه لحظهم من الكلية وقربهم إلى الاطلاق باقدار الله اياهم على ذلك فما ظنك بالوجود الحق المطلق وما يظهر منهم باقدار الله ينطفي سريعاً وآثاره سبحانه إن شاء ابقاه وإن شاء افناه ونفس الامر الذي يعبر عنه كل احد ولا تفهم حقيقته ووجود حقيقة كل أمر اي ثبوته للوجود المطلق كما حققناه والاّ فلا يتصور له معنى معقول سوى هذا فإنّ كثيرا مما لا يوجد في الخارج ثبت له احكام في نفس الامر مع قطع النظر عن الذهن والذاهن فاين هو واحاطة الله بكل شيء ومعيته مع كل شيء على ما نطق به النصوص لا يعقل الاّ على هذا الاصل.

فإن قلت فيلزم أن يكون الوجود الحق جزءً من كل موجود كجزئية الجنس والنوع وذا محال ويلزم ايضاً ظهوره في الصور الخبيثة النجسة حاشا عنه سبحانه.

قلت ويقولون لا موجود غير الوجود في الحقيقة حتّى يتركب منه ومن آخر موجود يكون الوجود جزءً منه بل هذا التركيب والتركب اعتبار محض وفرض مجرد كما إذا اعتبر الواجب والممكن جميعا ويجعل الواجب جزءً من ذلك المجموع من غير ان يكون في نفس الأمر تركيب وتركب ويقولون لا دليل يعتد به على امتناع الجزئية بهذا المعنى فإنّه سبحانه إذا كان موجوداً بالذات ومقدما وجوده ووجوبه على انضمام القيود والتعينات فأي نقصان يلزمه من هذا الانضمام.

واما قولكم يلزم ظهوره في الصور الخبيثة النجسة.

فنقول الوجود خير كله والنجاسة والخباثة ليست الاّ بالنسبة إلى أمزجة معيّنة مقيدة بمزاج مخصوص مخالف وينافي مزاج ما استخبثه فإنّ الاستخباث ليس الاّ لمخالفة مزاج المستخبِث للمستخبَث فالخباثة ما حصلت الاّ من التنافي والتضاد بين

المزاجين المتقيدين المتخالفين.

وأما بالنسبة إلى المطلق والإطلاق فالكل سواء والمستخبِث والمستخبَث بالنسبة إليه واحد. هذا ما قالوه ولا يخفى ما فيه مما يأباه الطباع.

وطريق آخر لاثبات الواجب إنّ ما لا نشك في حدوثه وإمكانه في العالم إما أن يستند إلى الواجب بالذات أو بالواسطة أو لا يستند اصلاً لا بالذات ولا بالواسطة بل يستند إلى ممكن قبله وذاك كذلك وهلم جرا إلى ما لا نهاية له.

والثاني: تسلسل محال فتعين الأول وثبت المطلوب ويدل على استحالة التسلسل برهان التطبيق وهو أنّه لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية فلو فرضنا مجموع السلسلة جملة وما بقي بعد حذف المعلول الأخير مثلاً جملة أخرى وطبقنا بين الجملتين بحيث يحصل الفرد الاخير من الجملة الاولى بإزاء الفرد الأخير من الجملة الاخرى والثانية بازاء الثانية يتطابق تلك الجملتان على ذلك الاسلوب فإن وجد بإزاء كل واحد من الجملة الاولى واحد من الجملة الاخرى لزم تساوي الزائد والناقص وذلك محال وإن لم يوجد بل انقطعت الجملة الثانية يلزم تناهيها ومن تناهيها تناهي الجملة الاولى ايضاً لأن الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه.

واما النقض المورد على هذا البرهان بالنفوس الانسانية الغير المتناهية المجتمعة في الوجود والحوادث اليومية المترتبة التي بعضها معد للبعض فمدفوع بعدم الترتب في الاول وعدم الاجتماع في الوجود في الثاني فإنّ آحاد الجملة الغير المتناهية إذا ترقبت واجتمعت في الوجود لا يحتاج التطبيق بينهما الاّ الى جعل الفردين الاخيرين من الجملتين موازيين وبعد هذا تنطبق الجملتان بلا عمل آخر فيتم البرهان فإذا ما أعدم الترتيب فيحتاج التطبيق الى جعل المطبق كل واحد من آحاد احدى الجملتين بإزاء كل وآحد من آحاد الأخرى.

ومعلوم أنّ اعتبار المعتبر لا يفي بذلك فلا يتم البرهان اللّهمَّ الاّ أن يكتفي في البرهان بامكان التطبيق فإنّ امكانه على تقدير التسلسل مقرر فالمحال لا يلزم الاّ من

التسلسل فيثبت استحالته لكن يمكن منع امكان التطبيق في الجملتين بتمامهما باحتمال كون عدم التناهي علة الامتناع واما عند عدم الاجتماع في الوجود فعدم جريان البرهان فيه ظاهر لان التطبيق أو الانطباق بين الآحاد الموجودة والمعدومة الغير المتمايزة فغير متصور.

وأما بالنسبة الى علوم المبادئ العالية فعلى تقدير تسليم أنّ علومها وجودات فالترتب غير مسلم وإن كان الاجتماع حاصلا وعلى تقدير عدم اندفاع فوروده على الحكماء القائلين بعدم تناهي النفوس البشريّة وتعاقب الحوادث لا الى نهاية له لا علينا.

وإنّ اورد النقض بمعلومات الله تعالى فالورود علينا ايضاً متعين.

والجواب عدم تسليم الترتب أو التزام التناهي بحسب علمه.

فإن قيل العلم بالعلة علة بالعلم بالمعلول.

قلنا هب إنّه كذلك إلاّ أنا لا نقول بترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية له فإن المعلومات وإن كانت غير متناهية لكنها ليست سلسلة واحدة لكن بقى ههنا شيء آخر وهو أنّه هل يكفي في تطبيق الجملتين جعل رأسهما متوازيين او يحتاج الى جعل كل واحد من إحديهما بازاء كل واحد من الاخرى حتّى ينقطع التطبيق بانقطاع الاعتبار فيسقط البرهان.

والحق انها موضع تأمل بل محل توقف.

وطريق آخر أنّ جميع الممكنات إذا اخذ بحيث لا يشذ ممكن اصلاً لا شكّ أنه ممكن محتاج الى علة فعلته المستقلة اي التي لا تكون علة لذلك المركب ولا لاحد جزء من اجزائه الاّ وهو داخل فيها لا يمكن أن تكون نفس تلك الجملة وهو ظاهر ولا جزءه لأن الجزء إذا كان علة مستقلة للكل من غير انضمام شيء آخر اليه من خارج اصلاً لزم أن يكون ذلك الجزء الّذي فرضناه علة مستقلة للمجموع او جزء من اجزاء ذلك الجزء علة لنفسه لأن كل واحد من اجزاء الجملة المعلولة معلول على ذلك التقدير للجزء الّذي فرضناه علة او لواحد من اجزاء ذلك الجزء فتعين أن تكون

العلة المستقلة للمجموع خارجا او بعض اجزائه خارجا فذلك الخارج من جملة الممكنات هو الواجب ومبدأ لسلسلة الممكنات فيكون منتهى للسلسلة إذا فرضناها من طرف المعلول الأخير.

والاعتراض عليه بجواز كون جملة ما بعد المعلول الأخير مع كون كل من آحاده المجتمعة في الوجود متصفاً بالامكان والإحتياج الى الغير علة مستقلة لمجموع الجملة متسلسلة من غير انضمام أمر خارج غير محتاج إلى الغير وهم محض ما يزيغ القلوب المنوّرة والنفوس المطهرة بامثال هذا عن سنن الهدى.

وقيل العلية والمعلولية متضايفان لابدّ من تكافئهما وتساويهما وتوازي كل واحد من هذا بواحد من ذاك.

وعلى تقدير التسلسل يكون كل من آحاد السلسلة متصفاً بالعلية والمعلولية غير المعلول الأخير فانه متصف بالمعلولية فقط فلو لم يكن في الطرف الآخر من السلسلة واحد متصف بالعلية فقط يلزم زيادة عدد المعلوليات عن عدد العليات بواحد فيفوت التكافؤ والتساوي اللذان من لوازم التضايف.

وبعض هذه الطرق وإن كان من طرق الفلاسفة لكن لما كان غرضنا تحقيق الحق لا تقليد طائفة من الطوائف ما اغمضنا عن ايرادها ولما كان الإيمان بالله التصديق بوجود الذات الواجب الوجود الصانع لكل موجود واتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن شوائب الحدوث والإمكان أوردنا دلائل الوجود في هذا المبحث وأخرنا سائر المباحث الى المسائل المذكورة بعده المناسبة ذكرها فيها.

الإيمان بالملائكة

(وملائكته) الملائكة جمع ملأك وهو مقلوب مألك من الالوكة بمعنى الرسالة والتاء لتأنيث الجمع سموا بذلك لأن الرسل الى الانبياء من هذا الجنس او لأنّهم وسائط في وصول الآثار الربانية الى الناس فك أنّهم رسل من الله اليهم.

والملائكة اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة قوية على أفعال شاقة ليست من شأنهم الذكورة ولا الانوثة منهم العليون المقرّبون الذين يسبحون الليل والنهار لا يفترون ويشتغلون بالاستغراق في مشاهدة الجمال المطلق والحسن الحق عن الالتفات الى الغير ومنهم المدبرون الامر من السماء الى الارض على ما رسم قلم القضاء على اللوح المحفوظ الذين (**لاَ يَعْصُونَ اللهَ مَا اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ** * التحريم: ٦) بعضهم أرضيون وبعضهم سماويون.

وقالت الحكماء: أنّهم جواهر مجردة مختلفة بالحقيقة للنفوس البشريّة

وقالت النصارى: (انهم النفوس الفاضلة البشريّة المفارقة للأبدان) وإنما كان التصديق بوجودهم وتنزه شأنهم عن النقائص التي لا تليق بهم من الإيمان لكونهم وسائط بين الحق والخلق خصوصاً في التبليغ والتنزيل وإن كانت وساطتهم بالنسبة الى عوام الناس بوساطة الأنبياء فكان التصديق بهم مثل التصديق بالانبياء وايضاً وجب التصديق بهم تصديقا بالآيات النازلة في حقهم الناطقة بشأنهم.

والبعض على انهم معصومون من الذنوب مستدلين بالآيات المشعرة به مثل قوله تعالى (**وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ** * النحل: ٥٠) وقوله تعالى (**بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهِ يَعْمَلُونَ** * الانبياء: ٢٦-٢٧) وقوله تعالى (**لاَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلاَ يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لاَ يَفْتُرُونَ** * الانبياء: ١٩-٢٠)

ولا شكّ أنّ هذه الآيات لا أقل من أن يفيد الظن بعصمتهم والظن من العلم فيكفي في امثال هذه المطالب والآخرون منعوا ذلك بدليل استكبار ابليس وكفره بعد ما كان من الملائكة بدليل صحة استثنائه من الملائكة المأمورين بالسجود بقوله تعالى (**وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا الاَّ اِبْلِيسَ** * البقرة: ٣٤).

ورد بمنع كون ابليس من الملائكة وحمل صحة الاستثناء على كونه مغمورا بينهم.

واستدل المانعون ايضاً بحمل قول الملائكة (**اَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا**

وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ * البقرة: ٣٠) في مقابلة قول الله سبحانه (**إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً** * البقرة: ٣٠) على اغتياب الخليفة وتزكيتهم انفسهم مع كونهما من الذنوب المخلة بالعصمة.

ورد بأن غرضهم كان استفسار الحكمة عن استخلاف المفضول مع وجود الفاضل والاّ فالأخبار عن منقصة آدم واظهار فضلهم كيف يتصور مع علام الغيوب المطلع على السّرائر والقلوب وانىّ هذا الغرض عن الاغتياب والتزكية وايضاً منعوا العصمة بقصة هاروت وماروت وتعذيبهما بارتكابهما السحر.

واجيب بمنع كونهما عاملين بالسحر معتقدين بتأثيره وحمل صورة تعذيبهما وتعليمهما السحر بالفتنة والابتلاء للناس من الله تعالى ويؤيده وعظهما من قصدهما ومنعهما من السحر كما حكى الله تعالى عنهما بقوله تعالى (**اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُرْ** * البقرة: ١٠٢).

هذا والاقرب عندي العصمة لأن مأوى الشرور والفساد ومثوى العتوّ والعناد والنفس والطبيعة اللتان مركبهما العناصر وركابهما القوى البهيمية والسبعية والشيطانية.

ولا شكّ أنّهم مطهرون عن النفس والطبيعة متزهون عن المزاج العنصري مجبولون على الطاعة والانقياد ولذلك لا تكاد تسمع في كتاب او سنة دخول احدهم النّار يوم الجزاء للعذاب.

ثم اختلف العلماء في الفضل بين الملك والبشر وجميع المعتزلة وبعض اهل السنّة مثل أبي عبد الله الحليمي[1] فضلوا الملك واستدلّوا بالعقلي والنقلي.

أما العقلي فهو أنّهم جواهر روحانيّة ونفوس نورانية متعلقة باجسام لطيفة وهياكل علوية بريئة من ظلمات الطبيعة ومتزهة من كدورات المادة غير مأسورين بالشهوة والغضب وليسوا بمقهورين للنفس والشيطان مطلعون على الاسرار ومطالعون

---

(١) ابوعبد الله حسين بن حسن الحليمى الشافعي المتوفى سنة ٤٠٣ هـ. [١٠١٢ م.].

اللوح المحفوظ معصومون عن الشرور والقبائح ومكرّمون بالفضائل العلمية والعملية علومهم محفوظة عن الخطإ والنسيان وأعمالهم مصونة عن الرياء والعجب وسائر القوادح ومع ذلك باقية دائمة وكل ذلك فضائل مختصة بهم دون الانسان لا محالة.

والجواب أنّ ذلك لا يوجب الافضلية من الانسان وإن كان يوجب الفضل في نفسه فإنّ للانسان ايضاً جهات فضل أخر مختصة به في مقابلة ما عدوه في حق الملك مثل كونهم مشاقين في الاعمال مجاهدين للنفس والشيطان ومدافعين الشهوة والغضب والهوى مؤمنين بالغيب ومع ذلك مجتنبين عن الشك والريب.

ومعلوم أنّ الأجر بقدر التعب والجهاد مع النفس والشيطان هو الجهاد الاكبر وفضل الإيمان بالغيب مشهود له عن النّبيّ عليه السّلام وصور اعمالهم وإن قل بسبب قصر اعمارهم لكنه بجواز أن يكون فضلهم كبيراً وثوابهم كثيرا بسبب متاعبهم ومشقاتهم خصوصاً بحسب ابتلاآتهم الكثيرة في الاعمار القصيرة من الاسقام والامراض ومرارة الصبر في المصائب والبلوى المبشرة بالصّلاة والرحمة والهدى (**ذٰلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَآءُ واللهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ** * المائدة: ٥٤).

واما النقلي فمنها الآيات الدّالة على كرامتهم وعصمتهم ووقوفهم عند أمر الله مثل قوله تعالى (**بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِهِ يَعْمَلُونَ * وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ** * الانبياء: ٢٦- ٢٨).

والجواب الّذي ذكرنا لدليلهم العقلي هو بعينه جواب عن هذا ومنها قوله تعالى: (**قُلْ لآ اَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَآئِنُ اللهِ وَلآ اَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلآ اَقُولُ لَكُمْ اِنِّي مَلَكٌ** * الانعام: ٥٠) وقوله تعالى (**مَا نَهيكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هٰذِهِ الشَّجَرَةِ اِلاَّ اَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ** * الاعراف: ٢٠) فإنّ الأول مقام الاعتراف بالقصور عن مرتبة الملكية والثاني اطماع آدم عليه السّلام للترقي الى المقام الملكي ويدفع الأول أنّ النّبيّ عليه السّلام وإن اعترف بالعجز والقصور عن الأفعال الملكية التي تختص بهم لكن ما اعترف بأفضليتهم ومفضوليته عند الله.

وبالجملة الفضل من بعض الوجوه لا يوجب الأفضلية بالكلية ويدفع الثاني أنه مع كونه تمويها وتخييلا من الشيطان أطماع لتحصيل الملكات الملكية مع ما به من الكمالات الإنسية أي لجمعه بين المرتبتين ولو سلّم فلا يلزم إلاّ فضل الملك على آدم عليه السّلام قبل نبوّته ومنها قوله تعالى (**عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى** * النجم: ٥) فإنّ مقام التّعليم اشرف من مرتبة التعلم.

أقول شرف مقام التّعليم لا يوجب شرف المعلّم من كل الوجوه فإنّه عليه السّلام وإن تعلم من جبرائيل عليه السّلام كلمات فإنّه اعلم بحقائقه باطلاع رباني واعلام لدني.

ومنها قوله تعالى (**لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ اَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلهِ وَلاَ الْمَلَئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ** * النساء: ١٧٢) فإنّ المقام مقام الترقي من الأدنى إلى الأعلى كما لا يخفى على أرباب البلاغة واصحاب الفصاحة.

والجواب أنّ الترقي ليس إلاّ في الوصف الذي زعم النصارى أنّه ينافي العبودية ويقتصي مع النّبوّة البنوّة وهو كونه عليه السّلام بلا أب فإنهم عليهم السّلام بلا أب ولا أم. وأما تقديم ذكرهم على ذكر الرسل فليس في شيء من الدلالة على الأفضلية كما لا يدل على الفضل على الكتب التي هي كلام الله تعالى فإنّ للتقديم جهات أخر غير الأفضلية كتقدمهم في الوجود وفي تبليغ الأحكام والاهتمام بإيمانهم لمحل بعدهم عن التصديق بسبب خفائهم.

وجمهور اهل السنة والشيعة فضلوا من البشر الانبياء على الملك وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص البشر افضل من خواص الملائكة.

ودليلهم العقلي ما لوحنا اليه من جهادهم مع النفس والشيطان واجتهادهم في الطاعة واجتنابهم عن المعاصي مع وجود المخالف والمنافي من الشهوة والغضب والهوى وذا مدار كثرة الثواب وعظيم الكرامة.

واقول لا نسلم إنّ الكمال الكلي هو الطاعة والعبادة بل الكمال كل الكمال في التخلق باخلاق ذي الجلال والجمال كما يشعر به قول النّبيّ عليه السّلام (**فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم**) وامثال هذا من الأحاديث الواردة في هذا المعنى.

والنقلي لهم ما هو المفهوم من قوله تعالى (**فَلَمَّا اَنْبَاهُمْ بِاَسْمَآئِهِمْ قَالَ اَلَمْ اَقُلْ لَكُمْ إِنِّي اَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوَاتِ وَاْلاَرْضِ وَاَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ** * البقرة: ٣٣) من اختصاصه بعلم الأسماء دونهم. وهذا دليل قوي الدلالة على فضله على المخاطبين من الملائكة بهذا الخطاب.

وأما عموم الخطاب أو دخول خواص الملائكة فيه فغير متيقن لورود الأخبار في خصوصه. والدليل الآخر لهم أمر الله الملائكة بالسجود لآدم عليه السّلام مع دلالة حكمته على أنّه يضع الاشياء في مواضعها البتة. ولا يأمر الفاضل بالسجود للمفضول.

وعلى هذا ما على الاول أقول والحق في هذه المسألة إنّ الفضل وإن أمكن أن يعتبر بحسب جهات شتى ومعاني عدة إلاّ أنّ الفضل الكلي الذي لا ينبغي أن يقبل الأفضلية والمفضولية إلاّ بحسبه لا يجاوز جهتين احداهما جهة الشرف وتقابلها الخسة والأخرى جهة الكمال وتقابلها النقصان والمراد من الشرف قلة الحجب والوسائط بينه وبين المبدإ والقرب من حضرة القدس بقلة تراكم ظلمات الامكان وبقاء الاستعداد على الصفاء بضعف الانصباغ بصبغ الاوصاف الموجبة للبعد.

والمعنى من جهة الكمال جامعية الاستعداد للكمالات الالهية والتخلق بالأخلاق الرحمانية والاسماء المتقابلة الجلالية والجمالية والملك لما كان روحانيا مجرداً عن كثافة المادة ومقدسا عن ظلمات الطبيعة فلا جرم هو اقرب الى الحضرة القدوسية والحجب بينه وبين المبدإ نورية غير صورية والوسائط المتوسطة قليلة بينه وبين الساحة السّبّوحيّة بخلاف الإنسان فإنّه بعد عن حضرة السبحان بتنزله الى اسفل السافلين وانصباغه بصبغ الماء والطين وتكدر صفاء روحانيّته بكثافة المادة واظلام نشأته الجسمية مظلمة الطبيعة فيكون الملك فائزاً بهذا الفضل دونه والدلائل

الدّالة على فضل الملك من العقليات والنقليات انما دلالتها على هذا والانسان لما كان في المرتبة الأخيرة من مراتب الوجود بعد عن صرافة الاطلاق بتراكم القيود ولكن حاز جميع المراتب وحاز ما فيها من الفضائل والمناقب وكان من الشجرة مثل الثمرة في انها تحوز مراتب الغصنية والورقية وسائرها ثم يظهر في هيئة نوى الشجرة ويجوز جميع ما في ملك المراتب من الاوصاف فالجامعية من خصائص الانسان وبها جمع بين العلم والعرفان ما بقيت فضيلة الاّ نالها وما ابقت مرتبة الاّ احاطت بما لها. ولهذا ما وقف عند السدرة عند ما وقف الملك وما حجبه حجاب حتّى إلى ربه سلك.

والمراد من قوله تعالى (**اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ** * ص: ٧٥) اي بأسمائي الجلالية والجمالية وصفاتي اللطيفية والقهرية جامعيته هذه فالكمال للانسان والشرف للملك ولكن فضل الكمال والجامعية اعلى من فضل الشرف والروحانيّة لأن نسبة الكمال الى الشرف قريب من نسبة الكل الى الجزء.

الإيمان بالكتب المنزلة

(**وكتبه**) المنزلة من التوراة والزبور والانجيل والفرقان والصحف التي انزل على ابراهيم وعلى نوح وشيث وآدم عليهم السّلام والإيمان بها واجب تفصيلاً على من بلغه التفصيل من الشارع والاّ فيكفيه الإيمان الاجمالي في غير القرآن اي الإيمان بأن الله كان قد انزل كتبا على رسله وإن لم يعلم أنّ أي كتاب نزل على أي رسول.

الإيمان بالرسل

(**ورسله**) الرسل جمع الرسول وهو انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكامه وقد تكون له شريعة ناسخة لشريعة من قبله من الانبياء وقد يكون مقررا ومذكرا للشريعة المتقدمة وقد يكون له كتاب وقد لا يكون وقد يوحى اليه بالملك وقد يلقى اليه الامر بإلهام او منام وهذا إذا اخذ الرسول مرادفاً للنّبي على ما اختاره البعض.

واما على ما فهم من الحديث الذي نقله أبوذر رضي الله عنه من أنّه سئل رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عن عدد الانبياء فقال (**مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً**) وسئل ايضاً عن عدد الرسل فقال (**ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا**).

فالرسول نبيّ كان له كتاب او نسخ لبعض من الشّرع المقدم وبعضهم لم يعمل بمقتضى هذا الحديث واحتاط عن الاعتقاد بمنطوقه لكونه خبر الواحد في باب العقائد ومعارضا بظاهر قوله تعالى (**مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ** * المؤمن: ٧٨).

اقول ظاهر الآية لا يدل الاّ على عدم بيان احوال بعضهم لا على عدم بيان عددهم وخبر الواحد يفيد ظنا يكتفي في امثال هذه العقائد التي ليس في مرتبة الوجوب اعتقاده والإيمان به.

وشرائط النّبوّة الذكورة وكمال العقل وجودة الفطنة وقوة الرأي ولو في الصبا والسّلامة عن كل ما تنفر الطباع من العيوب كالبرص والجزام ومن سوء الاخلاق كالخسة والدناءة ومن قبح الأفعال والحرق كالأكل في الطريق والحجامة والخبث في النسب كخساسة الآباء وفجور الأمهات.

وبالجملة كل ما ينفر الطباع من الجهات فثبوته للنبي مخل بحكمة البعثة فيلزم سلامة النّبيّ عن امثاله ثم الحكمة في بعث النّبيّ فضل ولطف من الحق على خلقه ليهديهم الصراط المستقيم والدّين القو يم الّذي فيه سعادتهم العاجلة والآجلة وفي الخروج عنه هلاكهم في الأولى والآخرة إذ النفوس الناطقة الانسانية انما اهبط من جنة عالم الارواح العلوي الى ارض البدن السفلي الاّ ليجد ويجتهد ويسعى ويتحلى بالصور العلمية الحسنة الحقة والعملية الصّالحة الشاقة ويلطف الحجب الظلمانية والنورانية التي بينه وبين ربه المبعدة له عن ربّه بالتوجهات المستقيمة الخالصة والتعملات الشاقة الصّالحة ويتخلى عن العقائد الزائغة والاخلاق السيئة والاعمال القبيحة التي هي موبقاته الابدية ومهلكاته السرمدية ويحصل القرب بالحضرة القدسية

ويعتدي روحه بالنفحات الانسية ويرجع بعد المفارقة من البدن الى ربه بوجوه مسفرة ناضرة (**ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ** * عبس: ٣٩) ويبقى أبدا سرمدا مسرورا منعما (**فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ** * القمر: ٥٥).

ولما لم يمكن الاهتداء الى بعض العقائد والاعمال بقوة الدراية من غير تعلم من الرواية وتعسر الاطلاع على البعض الممكن له الاهتداء تعسراً قريباً من حد الامتناع بحيث لا يتفق الاّ لواحد من الالوف اقتضت العناية الأزلية الالهية بالارادة والاختيار تفضلاً ورحمةً وتكرّماً ومنةً أن يعلم لعباده ما لهم ليكسبوه وما عليهم لكي لا يكتسبوه ويعرفهم الحق والباطل ليطلبوا ذلك ويحترزوا من هذا.

ولما كان النفس والهوى مانعين عن السعي والجد والاجتهاد داعيين الى البطالة والبغي والعناد اوجبت الحكمة البالغة الرحمانية أن يكون لهم سائق وقائد من الاطلاع والتخويف فخلق الجنّة محلا لها بما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر من النعيم، واعدها للمتقين وخلق النّار وجعل فيها من السلاسل والاغلال والمقامع والأنكال ما تتصدع من شدته النفوس وتتشقق من سطوته الصّدور وأعدها للكافرين فوعد واوعد بشرّ وانذر بواسطة من اصطفاه من جنسهم بسلامة الفطرة وصفاء الفطنة وكلية الاستعداد ونورية الصدر والفؤاد وعلمه من لدنه علماً وانزل اليه الملك حكما وأيده بالمعجزات الظاهرات وارسله بالآيات البينات الباهرات.

ولزوم كون الواسطة ذي جهتين مختلفتين محاذيتين للذين توسطت الواسطة بينهما ليستفيض من الاعلى ويفيض الى الاسفل حكمت الحكمة بكون الرسول بشراً كما قال تعالى (**أَبَعَثَ اللهُ بَشَرًا رَسُولاً** * الإسراء: ٩٤) ليكون برزخا بين الوجوب والامكان وواسطة بين الحق والخلق والعابد والمعبود يتصل من جهة روحانيّته الكلية وعقله النوراني الى عالم القدس وحضرة واجب الوجود ويستفيد المعارف الذوقية الشهودية والكمالات الكلية اللّدنيّة من حضرة مطلق الوجود

ويفيض على من دونه من المستعدين المستكملين السائلين بلسان الاستعداد كمالهم المعدّة لهم حتّى يخرجهم من النقصان الى الكمال ويرقيهم من القصور الى التمام.

فسمي رسولا لرسالته من الحق الى الخلق ونبيا لارتفاع شأنه وعلو مكانه فإنه فعيل من النّبوّة بمعنى الارتفاع او لإخباره وإنبائه عن الله وعن احكامه إن كان فعيلا من النبإ أي الخبير.

والمعتزلة قالوا بوجوب الارسال وبعث الرسل على الله بحسب أصلهم الكلي في وجوب الأصلح للعباد على الله تعالى واللطف بهم.

والفلاسفة قالوا بلزوم صدوره عن العناية الازلية اللازمة على الله تعالى المستلزمة لكل ما لابدّ منه في صلاح النظام وانتظام احوال الانام وارسال الرسل من كلياته لأن الانسان لما كان مدني الطبع محتاجا الى التمدن والتوطن مستمدا بعضها من بعض في المهمات من الملبوسات والمأكولات والمنكوحات وسائر ما يتوقف عليه هذه الامور من الحرف والصناعات لزم في اجتماعهم وتمدنهم وتشاركهم في اسباب المعايش ومعاملاتهم بالمبايعات والمهادات والمصادقة والمعادات من قواعد كلية يرجعون اليها فيما شجر بينهم من المنازعات والخصومات وتأسيس بنيان المواساة وحفظه عن عوارض المخالفات والمنافرات اللازمة لتخالف الامزجة والاخلاق ولزم ايضاً من قوانين يعملون بها ما تصلح به أنفسهم ويتحلى بالفضائل القدسية والملكات الانسية ويتخلص عن الاعتقادات الزائغة والاخلاق الرديئة ومن طرق السياسات التي بها يزجر الخارجون عن مقتضيات تلك القواعد والقوانين الداعية الى الصّلاح الناهية عن الشر والفساد حتّى من لم يجب داعي الله طوعا زجروا به كرها وتلك القواعد والقوانين والطرق هي التي سموها حكمة نظرية وعلمية.

فلزم من العناية الأزلية أن يكون في النفوس الانسانية بعض نفس متعلق ببدن لطيف عنصري لكن ما يؤثر تعلقه ذلك في تجرد روحانيّته كثير التأثير ولا يغيره عن صرافة نورانيته أشد تغيير حتّى لا يحجبه عن الاتصال بالارواح الجبروتية والاستفادة

منهم المعارف الملكوتية ولا يحجبه عن نوع اتصال باليد العلى الاعلى وتلق منه بعض العلوم والمعارف الذوقية وتتمثل له الأرواح القدسية احيانا لكمال مناسبة بين الارواح وبينها ويسمع منها البعض كلاماً منظوما مسموعا موصوفا بالفصاحة والبلاغة ناطقة بالحكم العلمية والعملية والمغيبات الآتية والماضية بحيث يعجز عن اتيان مثلها في فصاحتها وبلاغتها ودلالتها على معان شريفة ونكت لطيفة القوى البشريّة ويكون في النفوس المذكورة قوة التصرف في هيولى العناصر بها تظهر امورا خارقة للعادات خارجة عن الطاقات كإحياء الموتى وإبراء الاكمه والابرص وإنطاق الحيوانات وتكليم الجمادات وغير ذلك مما نقل عن معجزات الانبياء ليكون مصداقا لدعواه وسببا لأن تهوى افئدة الناس الى ما دعاه وذلك الانسان الّذي وصفناه هو الانسان المكمل والنّبيّ المرسل وما اظهره من الامور الخارقة للعادات هي معجزاته وما سمعه بعضهم من الكلام المنظوم الفصيح البليغ الدّال على المعاني اللطيفة هو الكتاب المنزل ومن يتمثل له من الارواح هو الملك وما نطق به من الحكم والمعارف والقوانين والقواعد وطرق السياسات التي يأخذها من الكلام المنظوم او يتعلقها من الملك او من المالك من غير توسط كلام موصوف بالصفة المذكورة هي الشريعة. هذا طريقهم في اثبات النّبوّة والشريعة ولو لابنائهم هذا القول على الايجاب ونفي الاختيار لما بَعُدَ عن الصواب كل البعد.

ومما بيناه تبين لك أنّ بعث الرسل مع أنّه ممكن في نفسه عام عوائده تام فوائده جم منافعه كثير مصالحه بحيث كان اظهر من أن يخفى واكثر من أن يحصى ومثل هذا الأمر الشّريف كيف يتصور أن تهمله العناية الأزلية وانى يعقل أن يتعطل عنه الرحمة الرحمانية فإذا شاء وظهر في دور من الادوار وفي قطر من الاقطار قبل أن يختم النّبوّة ويعلم انقطاع الرسالة رجل عاقل ذو رأي واف وتدبير كاف من نسب طاهر بحسب فاخر متخلق بالاخلاق السنية الرّبّانية متحقق بالحقائق العلية الرحمانية صادق في أقواله مستقيم في افعاله زاهد في الدّنيا راغب في الأخرى غير مائل الى

حطام الدّنيا غير متجاوز عن اوامر المولى تتفجر انهار العلوم من قلبه الى لسانه وتتموج بحار المعارف من تهييج رياح انفاسه وادعى الرسالة والنّبوّة واظهر اموراً خارقة للعادات خارجة عن الطاقات مصداقا لما ادعاه من أمر الدعوة لزم على كل من رآه وسمعه أن يصدقه بقلبه في كل ما أتى به من ربه ويقر بلسانه طبق التصديق ويحبه اشد حبا من اهله وولده وأخ شقيق ويطيع اوامره وينقاد ويستسلم لحكمه غير متحرج عما قضاه بالقلب والفؤاد فإنّ من توجه قلبه الى الحق واعرض عن الباطل وطلب الرشد والرشاد وهرب عن العتو والعناد والفتنة والفساد واتصف بالانصاف وترك التعصب والبغض والاعتساف والقى سمعه وهو شهيد واستبصر ببصيرة قلبه السديد. لا جرم يهتدي الى سواء السبيل والصراط المستقيم ما خاب من خاب الاّ يحجب قلبه بحجب التعصبات المحجبة للقلوب عن مطالع الغيوب وما حرم من حرم إلاّ باظلام بصيرته بظلمات الاغراض الفاسدة المورثة لرين القلوب المحرمة عن شهود المطلوب فدعوى النّبوّة ممن اتصف بالصفات المذكورة مصدقا بالآيات مؤيدا بالمعجزات دليل قاطع وبرهان ساطع لصدق الدعوى وحقية المدعي فمن آمن وصدق فقد فاز بنعيم السرمد وخلص نفسه من عذاب الابد واما من بغى وطغى واستكبر وأنكر فقد فارق النعيم واستوجب الجحيم خسر خسرانا مبينا واستحق عذابا أليما.

وما ذكروا في ايجاب المعجزة العلم بصدق النّبيّ من تمثيلهم هذا بما إذا قام رجل في مجلس ملك بحضرة جماعة وادعى اني رسول هذا الملك اليكم فإن لم تصدقوني فانظروا فإن قام هذا الملك على سريره وقعد ثلاث مرات مخالفاً عادته فهو مصداق قولي وحجّة دعوائي فنظروا فإذا قد خالف الملك عادته بأن قام عن سريره وقعد ثلاث مرات فلا شكّ أنّه يحصل للحاضرين العلم الضّروري بصدق ذلك القائل فإنّه للتبيين والتوضيح، لا للاستدلال والاّ فخلق العلم عقيب ظهور المعجزة من يد مدعي النّبوّة ضروري يشهده الذوق والوجدان ولا يحتاج الى الحجة والبرهان.

فإذا لا يضرّنا احتمالات بعيدة واوهام باطلة وخيالات فاسدة من احتمال أن

تكون المعجزة من عند المدعي لا من الله بأن يكون للمدعي مزاج خاص ونفس قوية تطلع بسببه على بعض المغيبات ويتصرف في العناصر او تكون له مصاحبة مع الجن او يكون له وقوف الى بعض الاوضاع الفلكية والاتصالات والافتراقات النجومية التي يتيسر عندها اظهار الخوارق فيظهرها بهذه الاسباب جلبا لقلوب الانام وجمعاً للحطام ومن احتمال أن يكون هذا من الله ابتداء عادة لا الخرق او عادة نادرة لا يتفق الاّ مرة في سنين متطاولة لتوقفه الى وضع مخصوص لا يعود الاّ مرة في ازمنة مديدة كتمام دورة فلك الثوابت.

فإنّ هذه الاحتمالات سفسطة ظاهرة مثل أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ولا نراه خصوصاً في ما تكرر من انواع المعجزات فإنّه يرتفع فيه كثير من الاحتمالات ارتفاعا ظاهرا وايضاً من كان كذوبا في قوله غير مخلص في نيته مضلا للناس عن سواء السبيل قد يعلم يقيناً إنّ الله تعالى لا يمكنه مرور الايام من خداع الانام واضلال عباده وتغريرهم بل يفضحه عن قريب وإن مكنه في زمان يسير فانه لطيف بعباده حكيم في أفعاله.

وأما احتمال أنّه يجوز أن تكون المعجزة غير خارقة للعادة الاّ بالنسبة الى الحاضرين واما بالنسبة الى بعض من غاب فيكون مقدورا لهم ايضاً ولكن لعدم بلوغ الخبر اليهم او عدم اتفاق اجتماعهم مع المدعي ما ظهرت المعارضة وما صدرت الممانعة فمدفوع بأن كل نبيّ انما ارسل بمعجزة اشتغل اهل زمانه خصوصاً سكان بلاده بجنس تلك المعجزة او نوعها وتفرغوا اليها وافتخروا بفعلها حتّى تهالكوا عليها فأين ذلك الاحتمال إذا كان الامر كذلك.

والحال كما أنّه إذا كان اشتغال الهمم بمداواة المرضى بعث عيسى يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى وإذا كان اشتغال اهل العصر بانواع السحر بعث موسى بالعصا ولما كان القوم متفاخرين بالبلاغة والبيان أنزل محمداً عليه السّلام بالقرآن المعجز بفصاحته سحر سحبان.

واما احتمال أن يكون اظهار العجز بمواضعه من قومه لاعلاء كلمته او لخوفه منه ومن اعوانه لاكتهانته بشأنه او بعلة مبالاة بأمره فيرفع كل ذلك ما ثبت بالأخبار الصّحيحة المتواترة معانيها من معاداة قوم كل نبيّ له ليلا ونهارا سراً وجهرا بانواع المنازعات والمخاصمات والمقاتلات والمحاربات حتّى ركبوا في ذلك كل شطط وارتكبوا كل امر مفرط او مفرّط بذلوا انفسهم واموالهم في المعادات فكيف يذهب عاقل الى واحد من هذه الاحتمالات واما احتمال كونه ابتلاء من الله مع سد جميع طرق الهداية والاهتداء او كونه اضلالا منه فانما هو اجتراء وتهمة على العزيز الحكيم اللطيف الكريم فسبحانه سبحانه (**اَللهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَآءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ** * الشورى: ١٩).

ثم اقول الحق عندي إنّ ايجاب الخوارق العلم بصدق من ظهرت في يده مشروطة بارتفاع معارض يدل على الكذب ولابدّ من اعتبار هذا القيد في تعريفه المعجزة ايضاً فإنّ الأخبار مستفيضة باظهار بعض الكذابين امورا خارقة للعادة مثل حرث الكذاب المتنبئ[١] الّذي تنبّئ في خلافة عبد الملك بن مروان[٢] وأضل ناسا كثيرا فكان يظهر لهم فاكهة الشتاء في الصيف وبالعكس وكان يتقرّر خاصة في المسجد فيسبح وامثاله شائعة في الأخبار والتواريخ فلا يتم القول بأن الله تعالى اجرى عادته على أن لا يظهر الخارق على يد المتنبئ الكذاب ويلزم قيد السّلامة عن المعارض الدّال على الكذب في تعريف المعجزة فالفارق بين النّبيّ والمتنّبئ ليس ظهور الخارق على يده مطلقاً بل سالما عن المعارض المذكور فان من المعلوم أنّه لا يثبت صدق احد بتعارض الامور الدّالة بعضها على صدقه وبعضها على كذبه حتّى يسلم المصدق المحض في حقه عن المكذب.

فالمعجزة ليس إلاّ هذا والمتنبئون وإن وقع منهم ما يدل بحيث الظاهر على الصدق لكن كان دلائل كذبهم دلالة حقيقة من الاحوال والأفعال وسائر الامور

---

(١) أبوالطيب أحمد بن الحسين المتنّبئ المتوفى سنة ٣٥٤ هـ. [٥٦٥ م.].
(٢) المتوفى سنة ٨٦ هـ. [٧٠٥ م.].

اكثر من ان يحصى ويعد.

والصابئة والبراهمة نفوا النّبوّة اي نبوة البشر وحجتهم ما حكى الله تعالى عنهم. (**وَلَئِنْ اَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ اِنَّكُمْ اِذًا لَخَاسِرُونَ** * المؤمنون: ٣٤).

وتفصيله أن افراد البشر كلها متحدة في الحقيقة متساوية في الاحوال والاحكام يأكلون ويشربون يتناكحون ويتناسلون فاطاعة بعضهم لبعض وانقيادهم من اشد الجهالات واكبر الضلالات وتسليم قول بشر من امثالهم بمجرد قوله بلا حجّة غاية سفاهة ونهاية حماقة.

والجواب عنه ما قال الله تعالى عن لسان بعض الانبياء (**اِنْ نَحْنُ اِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَمُنُّ عَلى مَنْ يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِ** * ابراهيم: ١١) وإنكار تفاضل افراد الانسان وتخالف استعداداتهم الفطرية واكتساباتهم العلمية والعملية والخلقية يكاد يلتحق بانكار السوفسطائية[١] المحسوسات المحققة من المبصرات والمسموعات ونفي حجية المعجزة الظاهرة الدلالة على ما قلنا جهل وضلال لا يتصور جهل وضلال فوقه والبرهام وهو الرجل الّذي تنتسب اليه البراهمة في الهند قرر استحالة النّبوّة بوجوه أخر غير الّذي نقلنا عنه أنّ الحكيم سبحانه لا يأمر العباد إلاّ بما فيه المصلحة التامّة والموافقة للعقل ولا ينهي إلا عما فيه المضرة والمخالفة للعقل فما بالنا نصدق ونطيع من يأمرنا باشياء ويحكم عقولنا باستقباحه او عبثيته مثل الدوران حول بيت مبني من الحجارة ورمي جمرات في مواضع مخصوصة وتقبيل حجر وإبطال حياة وإزهاق روح من حيوان وينهينا عن اشياء نجزم بنظر العقل القاضي العدل بمنافع ومصالح فيه مثل تحريم لحوم بعض من الحيوانات التي يتغذى بها البدن ويتقوى بها المزاج.

---

[١] السوفسطائية: فرقة فلسفية نشأت في اليونان في العصر الخامس قبل الميلاد ومنهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها اوهام وخيالات باطلة وهم العنادية ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتّى إن اعتقدنا الشيء جوهرا فهو جوهر او عرضاً فعرض او قديماً فقديم او حادثا فحادث وهم العندية ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته ويزعم أنّه شاك في أنّه شاك وهلم جرا وهم اللاادرية (شرح العقائد مع موسوعات مختلفة).

قلنا أصبتم في كليتكم القائلة بأن الحكمة لا يحكم الا بما فيه المصلحة ولا ينهي الاّ عما فيه المضرة ولكنكم اخطأتم في سلب المصلحة عن بعض الاشياء المأمورة واثبات المصلحة لبعض الاشياء المنهية واخطأتم كل الخطإ في حكمكم بكفاية كل عقل في ادراك كل حكمة ومصلحة خصوصاً في الاسرار الشرعية.

فإن من شعائر الدّين تعظيم ما امرنا الله بتعظيمه من الأزمنة والامكنة وسائر الاشياء لحصول نوع صلاح لانفسنا في تعظيمه ولحصول نوع شرف لها لمناسبة مخصوصة بينها وبين الاشراف فإنّ بعد المسافة المعنوية بيننا وبين ربنا وكثرة الاحكام الإمكانية الموجبة لبعدنا عن حضرة الوجوب اوجب لنا الوسائط في توجهاتنا اليه مما بيننا وبينه مناسبة مخصوصة فشرف بعض الأزمنة مثل شهر رمضان بتخصيص انزال القرآن به مثلاً وتعيين الصوم الّذي هو امساك النفس عن شهواتها وتغليب جانب الروحانيّة على الجسمانية فيه وبعض الامكنة كالبيت الحرام مثلاً بأمره ببنائه من شرفه بنبوته وخلته ابراهيم عليه السّلام.

ثم سكونها موضع عبادته ومحل طاعته خصوصاً تخلص عباده من الانبياء والمرسلين والأولياء الكاملين المكملين وكونها مهبط الملائكة المقرّبين مددا مديدة وعهودا بعيدة وبعض الاشياء التي في صورة الجماد كالحجر الاسود لمثل ما ذكرنا في أمر البيت أو لانزاله من الجنّة أو لإلقامه الكتاب المكتوب فيه شهادة المطيع وجحود العاصي كما روي أنّ عمر رضي الله عنه قبّل الحجر فقال (اني لأعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قبّلك لما قبّلتك) ثم بكى حتّى علا نشيجه فالتفت الى ورائه فرأى عليا رضي الله عنه وقال (يا أبا الحسن إنّ ههنا تسكب العبرات) فقال علي رضي الله عنه (يا أمير المؤمنين بل هو يضرّ وينفع) قال (وكيف) قال (ان الله عزّ وجلّ لما اخذ الميثاق على الذرية كتب عليهم كتاباً ثم القمه هذا الحجر فهو يشهد للمؤمن بالوفاء ويشهد على الكافر بالجحود فيكون تعظيمنا لهذه الامور لأمر الله ايانا بتعظيمها ولملاحظة هذه المعاني اللطيفة

المذكورة راجعا الى تعظيم الله تعالى).

فيا عجبا ممن يشاهد تشريف الله تعالى البدن الانساني الّذي هو في الحقيقة جيفة مركبة من الاخلاط المستقذرة والنجاسات المستعذرة الّذي منشأه من النطفة النجسية الجارية من مجرى البول ومعاده الى الاستحالة والتعفن والنتن بحيث تتنفر منه الطباع حتّى قيل في حقه: اوله نطفة مزرة، وآخره جيفة قذرة، وهو فيما بينهما يحمل العذرة، بنفس شريف قدسي وروح لطيف انسي وعلوم يقينية واعمال زكية وأخلاق كريمة كيف تنكر أمثال هذه التشريفات لأمثال هذه الأشياء.

واما رمي الجمار فلا يبعد أن يتفق لبعض من اعتنى الله بشأنه أن يطرد الشيطان ويرميه لعروضه وقصده الوسوسة له في ذلك بتأييد الله له ثم كل من يستن بذلك السنة بتلك النية في الوقت المخصوص والمكان المعلوم يستفيد نوعا من تلك الفائدة.

وأما الحيوانات المحرمة لحومها فلعلّ الغلبة في لحمها الأجزاء النجسة المتولدة من اغتدائها الاخلاق السيئة والاعمال الخبيثة فحرمت لذلك ويجوز أن يكون الحكمة في تحريمها أمر آخر مثل الاعتياد باستطعامها الفساق الفجار أهل العتو والاستكبار فيكون في المخالفة لهم نوع اطاعة لله تعالى فافهم.

وأما إزهاق الروح عن الحيوان فإنّه يصدق في حق فقراء الانسان وتشريف وتكريم الحيوان المذبوح بالنسبة في جعله جزء بدن الانسان فإنّه معراج في حقه وترق مطلق وسوقها لما خلقها الله له وكل ذلك حكم ومصالح كما لا يخفى على المنصف.

ومن شبه برهام أنّه يقول ما أتى به الرسول إما معقول فلا حاجة الى الرسول وإما غير معقول فلا يقبل.

قلنا معقول بمعنى أنّه لا ينفيه العقول ولكن لا يهتدي اليه بمحض النظر من غير هداية ودلالة فالحاجة الى الرسول متحقق وغير معقول بهذا المعنى أي عدم الاهتداء فلا يوجب عدم القبول والحق أنّ الحاجة الى النّبيّ متحقق حاجة ضرورة في بعض الامور الشرعية التي لا طريق للعقل الى الاهتداء اليه من عند نفسه وحاجة

سهولة ويسر في البعض الذي يمكن اليه الاهتداء للعقل لكن بعسر وصعوبة يحجبان العقل ويمنعانه ألبتة عن حريم الادراك الاّ واحداً من الألوف ولذلك ضل برهام وأضل كثيرا عن سواء السبيل فسحقا وبعدا له والصابئة مع ما نفوا النّبوّة قالوا مهرس وعادلمون وهما شيث وادريس عليهما السّلام مع أنّ الدليل النافي للنبوة على زعمهم يدل على نفي نبوتهما ايضاً.

فإن قلت فعلى ما قلت يجوز أن يعتبر محامل صحيحة في عبادة الاصنام ايضاً فلما ذا التكفير والتضليل والتسفيه والتجهيل.

قلت لأنّهم ما اعتبروا معاني صحيحة حقيقة بلا اعتبار بل تخيلوا خيالات باطلة وتمّلوا أماني كاذبة بغير امر من الشارع بل بمجرد اختراع من عند أنفسهم واجتراء على الله وايضاً غالوا وأفرطوا في التعظيم حتّى عبدوا الاحجار بالعبادة المختصة بالمعبود بالحق ونسبوا الامور الصادرة بقدرة الله وارادته من التخليق والترزيق اليها نعوذ بالله وما اعترف منهم أحد بالله الاّ بعض من له حظ ما من التعقل في الجملة عند ما بقي مبهوتا وافتضح حماقة وسفاهة و لم يجد مفرا من القول (**وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوات وَالْاَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ** * لقمان: ٢٥).

ومع هذا ليس الاعتراف الاّ في القول فقط واما في الاعتقاد والأعمال فهو مصر على الاشراك بل هو مرجح للاصنام على الله تبارك وتعالى كما نطق به قول الله (**فَقَالوُا هٰذَا لله بزَعْمِهِمْ وَهٰذَا لشُرَكَآئنَا فَمَا كَانَ لشُرَكَآئهِمْ فَلاَ يَصِلُ اِلَى اللهِ وَمَا كَانَ للهِ فَهُوَ يَصِلُ اِلَى شُرَكَآئِهِمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ** * الانعام: ١٣٦) فإنهم كانوا يعينون بعضاً من أموالهم كالنتاج والزروع لله ليصرفوها إلى الضيفان والمساكين وبعضها منها لآلهتهم ليصرفوها الى بيت الأنام وسدنتها.

فإذا رأوا فيما عينوا لله جودة بدلوها بما لآلهتهم فعينوها لهن وإذا اتفقت الجودة فيما عينوا لالهتهم اقروها على ما كانت.

فإن قلت أليست السجدة والصّلاة لجهة الكعبة عبادة له بالعبادة المختصة بالله

تعالى. قلنا حاشا عن الشارع أن يأمر بالعبادة لغير الله وحاشا عن المؤمنين أن يعبدوا غيره بل السجدة الى جهة الكعبة توجيه وجه البدن الى الكعبة بأمر من الله لاقتضاء الحكمة أن يكون للجسم متوجها من هذا العالم من غير إثبات ما هو من خصائص الألوهية لها وتوجيه وجه القلب إلى الله تعالى وتقدس بخلاف عبادة الأصنام على ما ذكرنا. والفلاسفة وإن لم ينكروا النّبوّة لكن لزم من بعض قواعدهم انتفاء النّبوّة على الوجه الشّرعي الواقع مثل قولهم بامتناع الخرق والالتيام للأفلاك ونفي الاختيار عن الله سبحانه وتفريغ الانزال والارسال والاعجاز على اصل الايجاب وترتيب الحوادث على الأسباب ترتبا عقليا وغيرها وكل ذلك باطل والاعتقاد بها زائل فما بنوا عليها من الامور الحقة فهو في حكم البطلان لا ينجيهم من العذاب ويحرمهم الثواب ولا يهديهم الاّ طريق جهنم فالسعادة كل السعادة في الخضوع لأمر الله والاتباع للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين (**قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ** * آل عمران: ٣١).

والشقاوة كل الشقاوة في الاعجاب برأيه والاعتماد بمحض عقله والاستكبار عن امر الله بترك الاصغاء الى وحيه (**اَفَرَاَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هَوٰيهُ وَاَضَلَّهُ اللهُ عَلٰى عِلْمٍ** * الجاثية: ٢٣).

الإيمان بالبعث بعد الموت

قال رضي الله عنه (**والبعث بعد الموت**) عطف على ما قبله فكأنه رضي الله عنه راعى في وصل هذه الموصولات أسلوب القرآن المجيد من قوله سبحانه (**وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلٰئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ** * البقرة: ٢٨٥) ومن قوله (**يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ** * آل عمران: ١١٤).

وهذا الأسلوب شائع في السنة ايضاً ولذلك غير الاسلوب فيما بعده وفصله عما قبله والمراد بالبعث بعد الموت الحياة بعده وعود الروح الى البدن بعد مفارقته

كما قال تعالى ﴿**ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَحْيِيكُمْ**﴾ الروم: ٤٠).

وما تخلف احد من اهل الملل عن القول بالحشر لأنه ما جاء رسول من عند الله الاّ اخبر به وما نزل كتاب إلا نطق به وما سمع إلاّ أن كلا من علماء الملل وفضلاء الامم ابقى الآيات النازلة والأخبار الواردة في هذا الباب ظواهرها وما صرفها عنها بالتأويل مع أنّ اهل كل ملة كانوا يفترقون في كثير من المسائل فرقا فرقا ويتخذون من التأويل طرقا طرقا.

وهكذا قلد عوام أهل كل ملة علماءهم فوقع الاتفاق وتحقق الاطباق على حقية الحشر الجسماني والمعاد الانساني وكما اتفق أهل الملل على اثباته فكذلك اتفق غيرهم على نفيه فكان الاعتقاد بحقية المعاد الجسماني فصلا فاصلا وفرقاً فارقاً بين أهل الملل وغيره ثم المثبتون تفرقوا فرقتين منهم من اثبت المعاد الروحاني ايضاً وهم القائلون بتجرد النفس الانساني من أهل الملل كالمتصوفة والامام حجّة الاسلام[١] والحليمي والراغب[٢] والقاضي ابوزيد الدبوسي[٣] والشيعة والكرامية من ملتنا وجمهور النصارى من غيرنا ومنهم من اقتصر على المعاد الجسماني ونفى الروحاني وهم جمهور المسلمين والباقون ايضاً افترقوا فرقتين فرقة أثبتت المعاد الروحاني وهم الفلاسفة الالهيون القائلون بأن حقيقة الانسان هي النفس الناطقة المجردة المتعلقة بالبدن تعلق تدبير وتصرف وهو آلة لها يستعملها في تكميل جوهرها. وفرقة نفت المعاد اصلاً روحانيا وجسمانيا ذهابا الى انّ الحقيقة الانسانية هي هذا الهيكل المحسوس مع ما تضمنه من المزاج والقوى والاعضاء والاعراض فإذا فسد المزاج وبطلت القوى وتفتت البدن وتفرقت الاعضاء والاجزاء انعدمت الصورة الشخصية والهيئة الوحدانية فلا يقبل الوجود اصلاً بل يمتنع إعادة المعدوم رأساً وهم الفلاسفة

---

(١) أبوحامد محمّد بن محمّد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ. [١١١١ م.]
(٢) أبوالقاسم حسين بن محمّد راغب الاصفهاني الحنفي المتوفى سنة. ٥٠٢ هـ. [١١٠٨ م.]
(٣) ابوزيد عبيد الله بن عمر البخاري الدبوسي الحنفي المتوفى سنة ٤٣٢ هـ. [١٠٤٠ م.]

الطبيعيون الذين لا يعدون من العقلاء ولا يعتد بشأنهم العلماء.

وفرقة خامسة توقفت في أمر المعاد ولم تتجاسر على نفيه واثباته بل اعترف بالعجز والقصور في ادراكه ومعرفته والمشهور في هذا المذهب جالينوس[١] ومن تابعه حتّى نقل عنه القريح بالتوقف عند احتضاره فكان في مسألة المعاد خمسة مذاهب لخمسة طوائف والذي هو من ضرورات الاسلام والإخلال باعتقاد حقيقة كل بالإيمان هو الحشر الجسماني فإنّ نفيه أو الشك في ثبوته كفر وتكذيب للكتب المترلة والرسل المرسلة في الدلالات الصريحة والأخبارات الصّحيحة وتجهيل لورثة الأنبياء وللبررة الأتقياء من لدن ابناء آدم عليه السّلام فيما اعتقدوه حقاً ووجدوه ذوقا والذي هو حقيقة الحق والعرفان الكامل المحقق هو الجمع بين إثبات المعادين كما ذهب إليه محققوا كل طائفة واعتقد عليه مدققوا كل ملة.

فلزمنا الآن اولا إثبات المعاد الجسماني تفصيلاً وإن أتينا منه بما يتفطن به الألباء إجمالاً والاشارة إلى ثبوت الروحاني ثانياً وإن لم يمكن إثباته بدلائل قطعية وبراهين عقلية وابطال المتمسكات الباطلة للنافين ثالثاً حتّى يتحقق الحق ويتميز الكذب من الصدق.

فصل في اثبات المعاد الجسماني

العمدة في اثباته ما لوحنا اليه من توافق الكتب المترلة وتطابق الانبياء والرسل واجماع علماء الملل في كل عصر وفي كل قطر على الحقيقة والتصريح به بحيث لا محتمل للتأويل ومساغ للصرف عن الظاهر مع تحقق امكانه في ذاته وسهولته بالنسبة الى عظمة الله وقدرته كما قال سبحانه (**اَوَلَمْ يَرَ الانْسَانُ اَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَاذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ**

---

[١] طبيب يوناني عاش حوالي سنة ١٣١-٢٠١ قبل الميلاد.

* **قُلْ يُحْيِيهَا الَّذي اَنْشَأَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ** * يس: ٧٧-٧٩) (**اَوَلَيْسَ الَّذي خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى اَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ** * يس: ٨١).

وبالجملة الكتب السماوية خصوصاً القرآن المعجز المنزل على خاتم الانبياء عليهم الصّلاة والسّلام لتكميل الشرائع وتتميم مكارم الاخلاق مشحونة بالتصريحات والتوضيحات في هذا الباب مثل قوله تعالى (**اَيَحْسَبُ الْانْسَانُ اَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى اَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ** * القيامة: ٣-٤) (**فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ** * الإسراء: ٥١) وامثاله مما يتعسر على المحصين عدّه وعلى العادين ضبطه فتأمل وانصف هل يعقل صرفها عن الظواهر سيّما عند ورودها في مقابلة شبه المنكرين التي لا خفاء في اختصاصها بنفي الحشر الجسماني لفظا ومعنى مع امكانه في نفسه وتحقق ان ما يقال من أن الآيات والأحاديث وإن كثرت في المعاد الجسماني ولقد كثرت في باب التشبيه والجبر فلما صح التأويل هناك فليصح ههنا ايضاً افك وباطل لا يصح أن يذهب اليه عاقل.

والمعتزلة ذهبوا الى وجوبه عقلا وثبوته بدليل عقلي وقدروه بأن المصالح المحضة والمنافع البحتة للعباد مثل ثواب المؤمن المطيع وعقاب الكافر العاصي وانصاف المظلوم من الظالم يجب على الله ولا يمكن بعد الاماتة والافناء الاّ بالإعادة والإحياء بأبدانهم واعضائهم المباشرة للاعمال حتّى تتحقق المكافأة والمجازاة على العمال.

واجيب بمنع الوجوب على الله وتزييف تمسكهم فيه كما سيجيئ في موضعه وعلى تقدير التسليم فبكفاية المعاد الروحاني في الخروج عن عهدة الواجب لأن العلم والعمل واللذة والألم ليست الاّ للرّوح وليست الأبدان والاعضاء الاّ الآلية والاستعمال فبالثواب والعقاب للارواح تتحقق المكافأة سواء لم يتعلق بالأبدان اصلاً او تعلق بالأبدان الأول او الآخر.

وانا اقول إن كان مرادهم من وجوب امثال هذه المصالح الوجوب على الله

تعالى من غير اختياره فلا شكّ في فساده وإن ارادوا أنّ بعض الصفات الكمالية الالهية مثل لطفه وكرمه وحكمته رجح تعلق الارادة الازلية المتساوية نسبتها الى جميع الممكنات بايجاد تلك المصالح فيجب اختياره الواجب بتلك الاوصاف لكون الاخلال بها منافيا للكرم مخالفاً للحكمة نقصا في حقه تعالى فكما أنّ الاوصاف الكمالية تجب لذاته تعالى واضدادها تمتنع له وأنّ الكمال في حقه تعالى وجوب تلك الاوصاف له والنقص امكانها وجواز عدمها فكذلك آثار تلك الاوصاف واجبة لتلك الاوصاف وبوساطتها للذات واضدادها ممتنعة بالنسبة اليها للذات والكمال للذات في ذلك ايضاً فهو كلام حق لا وجه لإنكاره ويدل على المعاد دلالة قاطعة.

واما ما قيل من كفاية المعاد الروحاني في هذا الأمر فاقول الاعمال من الخير والشر انواع واجناس وأشخاص تقتضي الحكمة أن يجازى كل عمل بما يناسبه بمناسبة مخصوصة شخصية ويقتضي أن يكون الاقتضاء بها الجارية بين الظالم والمظلوم على تلك المناسبة فلا تتأتى المجازاة والاقتصاص على الوجه التفصيلي المتضمنة لجزئيات المناسبات الاّ في الاجسام المركبة من الاعضاء والقوى لا في الارواح المجردة البسيطة.

وعلى تقدير أن تتأتى فيها ايضاً ولا شكّ انها في الأبدان اكمل وأتم مع امكان اعادة الأبدان فهذا القدر يكفي في ايجاب الحكمة الالهية لها والعقل يحكم بهذا الدليل بوجوبها ولقد روي عن جد النّبيّ عليه السّلام عبد المطلب بن هاشم أنّه حكم بثبوت المعاد الجسماني وما كان هذا الاّ بشرف ونور النّبوّة المتلألإ في وجهه المنشرح به صدره فإنّه مع أنّه نشأ بين معطلة العرب كان يقول ويرى إنّ كل من ظلم وتعدى فالبتة يرى جزاء ظلمه ويذوق نكبة جوره قبل أن مات فلما رأى أن احداً من المشهورين بالظلم والجور مات قبل أن يرى شيئاً من العقوبات العاجلة تفطن ساعتئذ قلبه وحكم بأنّ بعد هذه الدار دارا اخرى يرى فيها كل عامل جزاء عمله إن خيراً فخير وإن شرا فشر وهذا من الالهامات الرّبّانية والالقاآت الرحمانية بسبب ملابسة نور نبيّنا عليه السّلام له اياماً وقريب من هذا ما يلوح بقلب الحقير من أنّ الذات

الالهية المستجمعة لصفات الكمال المتعالية عن سمات النقص والزوال في أنّ كلا من صفاته العلية في غاية ما يتصور من الكمال حتّى لا يتصور درجة اعلى مما فيه والاّ فاين يتصور غاية الكمال وهو غاية الغايات ونهاية النهايات.

ومن المعلوم أنّ في هذه الدار لا يرى من آثار اللطف والكرم ما يصح أن يقال فيها انها في الكرم غاية وفي اللطف نهاية فإنّ اعلى ما يكون في هذه الدار من النعيم وإن عظمت وجلت ومن المكدرات والمنغصات سلمت وطالت فقد تكدره الموت عما قليل وتنغصه المفارقة عنه بعد زمان قصير او طويل كما إذا اعتاد ملك من الملوك أن ينعم عباده بانواع التنعمات ويكرمه باصناف التكريمات ثم بعد زمان سلبهم ما خلع عليهم ويقتلهم بانواع التعذيبات.

فانظر هل يعد ذلك الملك في غاية الكرم وهل يوصف بنهاية النعم فلابدّ من دار يكون فيها ظهور الآثار العلية للرؤوف الرّحيم والالطاف السنية للرب الكريم بحيث لا يلحق عزها هوان ولا ترهق نعمها خيبة وخسران فما هي الاّ الدار الآخرة التي نعيمها دائم وساكنها في الروح والريحان ابدا سرمدا قائم ثم اختلف مثبتوا حشر الأجساد في كيفيته.

قال بعضهم إنّه بالإعدام ثم الإيجاد وقال الآخرون إنّه بالجمع بعد التفريق واختار البعض التوقف في هذه فإنّه لا طريق الى تعيينه يقيناً ولا كثير فائدة دينية يتعلق بتعيينه وتمسك الأولون اولا بدعوى الاجماع على الايجاد بعد الاعدام قبل ظهور الخلاف. وثانياً بقوله تعالى (**هُوَ ٱلاَوَّلُ وَٱلآخِرُ** * الحديد: ٣) أي موجود قبل أن يوجد شيء وباق بعد أن يعدم كل شيء وثالثاً بقوله تعالى (**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلاَّ وَجْهَهُ لَهُ الْحَكْمَ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** * القصص: ٨٨) اي معدوم وليس المراد الخروج عن الانتفاع فإنّه لا يمكن ذلك على تقدير الوجود لأن اعظم المنافع وهو الدلالة على الصانع لا ينفك عن موجود ما اصلاً. ورابعا بالآيات الدّالة على العود بعد البدء مثل قوله تعالى (**وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ** * الروم: ٢٧) وقوله تعالى (**كَمَا بَدَأْنَآ**

اَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ * الانبياء: ١٠٤) فإنّ الإعادة بعد البدء لا يمكن بدون تحلل العدم ويدل على كون العود من العدم كون البدء منه وخامسا بقوله تعالى (**كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ** * الرّحمن: ٢٦) فإنّ الفناء هو العدم ورد بمنع الاجماع فإنّ اجماع الصّحابة ما كان الاّ على بقاء الحق وفناء الخلق وموت الأحياء وانعدام صور الاشياء بتفرق اجزائها يسمى فناء عرفا.

واما أنّه بطريق اعدام الجواهر فالصّحابة لم يتعرضوا لهذا التدقيق ولم ينصّوا على ذلك بشيء ولا التابعون ايضاً وبان المراد بآخريته سبحانه بقاؤه بعد موت الأحياء وتفرق الاجزاء وهذا القدر يكفي في الآخرية وبهذا القول يخرج الجواب عن سائر الآي فإنّ الفناء والهلاك يستعمل في الموت وتفرق الاجزاء والعود بعد البدء يصح أن يحمل على الحياة بعد الموت وجمع الاجزاء بعد التفرق وفي الاولية والآخرية والهلاك والفناء يمكن أن يوجد احتمالات أخر غير ما حمله المستدل اضربنا عن ذكرها لوفاء القدر المذكور بالمقصود.

واحتج الآخرون القائلون بأن الحشر بالجمع بعد التفرق ببعض النصوص الدّالة ظواهرها على ذلك مثل قوله تعالى (**وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِيمُ رَبِّ اَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتٰى** * البقرة: ٢٦٠) وقوله (**وَانْظُرْ اِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا** * البقرة: ٢٥٩) وكقوله تعالى (**كَمَا بَدَاَكُمْ تَعُودُونَ** * الاعراف: ٢٩).

بعد ما علم أنّ الخلق من الطين ومن صلصال من حمإ مسنون فيكون بطريق جمع الاجزاء فيدل على أنّ العود ايضاً كذلك وهذه النصوص وإن لم يدل على نفي الاعدام دلالة قاطعة لكن لا اقل من أن يفيد الظن بأن الحشر بالجمع بعد التفريق مع ما علم من أنّ التفرق بعد الموت لازم والاعدام غير ثابت واما ما تمسكوه في نفي الاعدام من أنّه لابدّ في فعل الحكيم من منفعة ومصلحة ومعلوم أنّه لا منفعة في الاعدام ولا مصلحةً تكون باعثا للحكم عليه ففاسد إذ يتصور مصالح شتى ومنافع عظمى في الإعدام مثل تفرده بالبقاء لإظهار عجز الخلق عليهم واظهار استغنائه عن

الاشياء واظهار قدر نعمة الوجود والايجاد مع ما يمكن من المصالح التي يتفرد بعلمه سبحانه وتعالى وعدم لزوم كون افعاله معللا بالاعراض بل عدم جوازه.

وكذا تمسكهم بأن على تقدير الايجاد بعد الاعدام يكون المعاد غير الاول لإمتناع اعادة المعدوم بعينه فلا يصل الجزاء الى العامل مع أنّ العقل والنقل يتطابقان في أنّ المثاب والمعاقب هو من يعمل الخير والشر لأن امتناع اعادة المعدوم غير مسلم وما ذكروا عليه من الأدلة كلها باطل كما ستسمعه عن قريب وعلى تقدير التسليم فعدم وصول الجزاء الى العالم غير مسلم فإنّه يجوز أن يكون الروح جوهرا مجردا باقياً في حال فناء البدن وعوده فيصل الجزاء اليه لكونه عاملا بالحقيقة وملتذا ومتألما او تكون الاجزاء الاصلية للبدن باقية ويعاد منها البدن الثاني وتكون هي اصلاً في العمل والاستحقاق ثم يكون مجزيا بالثواب والعقاب.

فصل في المعاد الروحاني

مبنى المعاد الروحاني ثبوت النفس الناطقة المجردة عن البدن اي عن الحلول فيه المتعلق به تعلق التدبير والتصرف بحيث يكون البدن آلة لها يستعملها في استكمال جوهرها الى أن يفسد المزاج بسبب من الاسباب البادية او الداخلة او الشّيخوخة وكبر السن بحيث يخرج عن الاعتدال المصحح لتعلق النفس الناطقة به فينقطع التعلق ويتعفن البدن ويفنى لفناء الحرارة الغريزية والقوى الحافظة لها وتبقى النفس الناطقة مجردة غير متعلقة بالبدن الاّ نوع تعلق يلتذ او يتألم به في عالم البرزخ والقبر الى أن يحشرها الله بأن يعيدها بدنا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول ويلتذ او يتألم بلذات او آلام عقلية كلية بنفسها وذاتها المجردة على قول الفلاسفة او بها او بلذات وآلام جزئية حسية بوساطة البدن المعاد على قول الملتين.

فلابدّ من تفصيل المذاهب والاقوال المقولة والدلائل المعقولة في أن حقيقة الانسان هي الجوهر المجرد وبيان ما بيّنه الفلاسفة في الحشر وبيان وجه مخالفتها

للقواعد الاسلامية والدلائل السمعية ووجوه مخالفتها لها.

فنقول اولا قد اختلفوا في حقيقة النفس الانسانية فمن قائل إنها المزاج الخاص لكل شخص الّذي هو الحالة المعتدلة المتوسطة الحاصلة للعناصر بعد امتزاجها وانكسار كل منها من الآخر وكسره له ومن قائل إنها نفس العناصر ومن قائل إنها الاخلاط الاربعة وقيل قوة في الدماغ وقيل في القلب وقيل ثلاث قوى في ثلاثة اعضاء القوة الحيوانية في القلب والنباتية في الكبد والنفسانية في الدماغ وقيل الدم المعتدل وقيل الهواء ومن قائل إنها الهيكل المحسوس لكل انسان ومن قائل إنها النّار السارية في الهيكل ومن قائل إنها جزء لا يتجزأ في القلب وقيل إنها الاجزاء الاصلية للبدن الباقية من اول النشأة الى الموت بل وبعدها الى أن ينشيء الله تعالى منها بدنا معادا.

وجمهور المتكلمين على أنها جسم لطيف خفيف نوراني علوي مخالف بالماهية للهيكل المحسوس سار فيه وفي جميع اعضائه واجزائه سريان ماء الورد في الورد والنّار في الفحم لا يقبل التبدل ولا التحلل وحياة البدن سريانه فيه وموته انتقاله بالصعود عنه الى عالم الارواح.

وعند البعض اجسام لطيفة اما متكوّنة في القلب وسارية منه إلى سائر الاعضاء من طرق العروق الضوارب التي تسمى شرايين واما متكوّنة في الدماغ سارية منه الى سائر اجزاء البدن من طرق الأعصاب الثابتة من الدماغ وكأن ما قالوه هو الروح الحيواني الّذي هو بخار لطيف يحصل من غليان الدم في العروق بالحرارة الغريزية ويتحرك دائماً في الجوف الايسر من القلب مثل الشعلة الجوالة ويسري الى جملة البدن من طرق الشرايين ويصعد الى الدماغ ويتكيف هناك بكيفية الادراك ثم يسري من طرق الاعصاب الى الاعضاء وهذا سواء في الانسان وسائر الحيوان.

ومثبتوا المجردة يثبتون هذا ايضاً ويقولون إنها روح حيواني تعلقت الناطقة اولا به لمناسبته لها نوع مناسبة في اللطافة وبوساطته يتعلق بالبدن فكأنه برزخ ذو وجهين بين البدن والنفس الناطقة.

وقال المحققون من الفلاسفة واهل الملة إنّ الانسان بعد ما تحقق له روح حيواني على ما وصفناه مثل سائر الحيوانات يفيض عليه لكمال استعداده وتمام اعتداله من الفياض المطلق جوهر مجرد من الحلول في المادة غير جسمي ولا جسماني اي يبدعه الفياض ويجعله متعلقاً بالبدن تعلق تدبير وتصرف من غير حلول فيه وتعلق عاشق بالمعشوق إذ النفس في اول فطرتها خال عن الكمالات العلمية المستعدة لها فيتعشق لكمالها عشقا جبليا الهاميا ولتوقف تحصيلها له على آلات مثل العين لابصار الجزئيات والسمع لاستماع الاصوات والشم لادراك المشمومات واللمس والذوق للملموسات والمطعومات والحسّ المشترك لجمع المحسوسات والخيال لحفظها والواهمة لادراك المعاني الجزئية التي فيها والمحافظة لحفظها والمتخيلة ليتصرف في المعاني الجزئية والصور المحسوسة بالتركيب والتفصيل وسائر الاعضاء البدنيّة والاجزاء الصورية لتوقف تلك القوى عليها اما في ذواتها ووجوداتها او في افعالها وصفاتها او بقائها او بقاء افعالها وصفاتها او بقاء انواعها حتّى يصل بذلك كله الى كمالها الكلّي هو ادراك الكليات.

فلا جرم سرى تعشقها لكمالها الى كل من الآلات التي لا يحصل الاّ بها والى جميعها متحدة بوحدة تركيبية شخصية وهو البدن فهذا التعلق ليس هو تعلقاً ضعيفا يزول بأدنى سبب لضعف ما استفاده المتعلق مما تعلق به كتعلق الاجسام بالامكنة والاحياز ولا تعلقاً متناهيا في القوة بحيث يحتاج المتعلق الى ما تعلق به في وجوده ويزول بزواله كتعلق الاعراض بالاجسام بل هو تعلق متوسط يحتاج به المتعلق الى ما تعلق به في كمالاته وصفاته لا في بقائه وذاته فعبر عنه بتعلق التدبير والتصرف وتعلق العاشق بالمعشوق وليس لكل فرقة من نافي التجرد دليل على ما ادعاه الاّ تخمينات في تعين ما عينوه لأن يكون حقيقة انسانية بعد ما زعموه أنّه دليل على نفي التجرد كما استدل من قال بأنّه جزء لا يتجزأ في القلب بأنّه معلوم أنّه قائم بذاته بديهة وغير قابل بالانقسام لحلول الصور البسيطة فيه عند تعقلها لها فتعين أن يكون جزءً

لا يتجزأ بانضمام اوله نفي التجرد ومكانه القلب لأنه محل العلم وكما استدل من قال إنّه الاجزاء الاصلية ببقائه من اول العمر الى آخره.

ومن قال إنّه الهواء بانقطاع الحياة عند انقطاع الهواء واما احتجاجهم على نفي التجرد واثبات الجسمية فمن وجوه:

أحدها النصوص الظاهرة الدلالة على ادخالها النّار وعرضها عليها ووقوفها حول الجنازة وكونها في قناديل من نور وفي اجواف طيور خضر فان كل ذلك من خواص الاجسام لكن لا يبعد أن يكون ذلك على طريق التمثيل وناطقا على التجرد بنوع ظاهر من التأويل ولذلك تمسك بها القائلون بالتجرد.

وثانيها أنّه لو كانت مجردة لاستوى نسبتها الى جميع الأبدان فيكون تعلقه ببدن من الأبدان ترجيحا من غير مرجح ويتجه عليه منع الملازمة إذ يجوز ان يكون ما لكل بدن من المزاج المخصوص مناسبا نوع مناسبة لنفس مخصوص.

وثالثها أنّه يشهد حكمنا على الجزئي بالكلي باتحاد مدركهما فإنّ الحكم يقتضي تصور الطرفين ولا شكّ أنّ مدرك الجزئيات جسم كالذائقة للمطعوم واللامسة للملموس بديهة وبدلالة كون مدركة الحيوانات هذه الاعضاء فإنّه لا فرق بين الانسان وسائر الحيوان في ادراك الجزئيات فيكون مدرك الكليات ايضاً كذلك يحكم شاهد الاتحاد.

نقول كما إنّ المحسوسات يجتمع في الحس المشترك لمصلحة لا يمكن الاّ بالاجتماع فكذلك يجوز أن يجتمع الجزئيات والكليات في النفس لمصلحة الحكم بينها سواء.

قلنا ادركت الاعضاء الحاسة الجزئيات اولا ثم احضرتها النفس للمصلحة المذكورة او قلنا ادركتها النفس اولا والاعضاء ليست الاّ آلات فإن لزمنا على الاول ادراك مدرك واحد مرتين فأي بابه إذ لا دليل ينفيه ولا وجدان يكذبه كما في ادراك الحس المشترك مثلاً او لزمنا على الثاني اما اثبات النفس المجردة للعجماء ايضاً او

الفرق بينها وبين الانسان مع القطع بعدم التفاوت في ادراك الجزئيات بينهما فنختار الفرق ومنع القطع بعدم التفاوت فإنّ القطع ليس الاّ في الاشتراك في اصل الادراك.

واما في كيفيته فلا فإن كون ادراكنا بحيث يجتمع معه ادراك الكليات فأمر فارق وكيفية ادراك العجماء غير معلومة لنا لا بالوجدان ولا بالبرهان فكيف نقطع بعدم التفاوت.

ورابعها انا نصف حقيقتنا المشار اليها في لسان كل احد بصفات الاجسام كالقيام والقعود والغيبة والحضور والموصوف بخواص الاجسام جسم.

قلنا فيلزم أن تكون النفس الواحد بالشخص عين كل من الاعضاء المخالفة فانا نسند الى انفسنا كثيرا من اوصاف الاعضاء المخصوصة بها كالبطش والمشي وغيرها.

والحكمة أنّ النفس اصل وسلطان في البدن وهو مع اعضائه واجزائه آلات ومسخرات لها فكل فعل او ترك لها لا يكون الاّ بأمر او نهي منها فلذلك يسند ما لكل منها لها كما يسند الى السلطان تصرفات اعوانه بأمره هذه تمسكات نفاة تجرد النفس.

واما مثبتوه فقد تمسكوا ايضاً بوجوه:

منها أنّه لا شكّ أنّ من الصور الحاصلة في العقل صورة غير منقسمة بالفعل والاّ لزم انقسام كل معقول لا الى نهاية بالفعل فيلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة وما هو غير منقسم بالفعل من المعقولات اما أن ينقسم بالقوة اولا وعلى الاول لابدّ أن تكون الاجزاء متماثلة إذ الاجزاء المتخالفة بالماهية يمتنع أن تتحد وحدة حقيقية والاجزاء المتماثلة إنما يكون تمايزها بعوارض مشخصة وكلامنا في المعقول الصرف وايضاً الماهية المشتركة بينها غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة فيكون محل الصورة البسيطة المرتسمة هي فيه غير منقسم إذ انقسام المحل يستلزم انقسام الحال والعاقلة الغير المنقسمة ليست إلاّ النفس المجردة إذ كل ما هو جسم أو جسماني فهو منقسم وهذا الدليل مبني على بطلان الجزء الذي هو ممنوع.

واما ما استدلّوا به على بطلانه فمدخول وعلى كون التعقل بحصول الصورة

وهو غير مسلم ايضاً لا يجوز أن يكون التعقل تعلقاً مخصوصاً بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وهو امر اعتباري غير متصف بالحصول والحلول.

وما قيل من أنّ المعدوم بل الممتنع يتصور ويحكم عليه باحكام ثبوتية وإذا لم يكن التصور حصولا ووجوداً في العقل يلزم الثبوت لغير الثابت فمدفوع باحتمال أن يكون وجود صور المعدومات في المجردات وتكون معلومة لنا بالتفات اذهاننا اليها مع ارتفاع الحجب الحاجبة بيننا وبينها فلا يرد ما يقال من أنّ وقوع العلم تارة وعدم وقوعه اخرى على ذلك التقدير ترجيح من غير مرجح لأن من المعلوم أنّ التفات الاذهان وارتفاع الحجب يختصان بوقت دون وقت فمن اين يلزم الترجيح بلا مرجح وعلى تقدير تسليم الامرين فلا نسلم أنّ استلزام انقسام المحل انقسام الحال قضية كلية فإنّ الحلول إذا لم يكن بطريق السريان كحلول الالوان في الاجسام قد لا يصدق هذه الكلية كالسطح الغير المنقسم في العمق الحال في الجسم المنقسم فيه والخط الغير المنقسم في العرض في السطح المنقسم فيه والنقطة الغير المنقسمة في الطول في الخط المنقسم فيه فإن قيل يصدق الكلية المذكورة فيما إذا كان الحلول في المحل المنقسم من حيث ذاته المنقسمة بخلاف ما إذا كان من حيث لحوق طبيعية اخرى غير منقسمة به كما في الامثلة المذكورة فإنّ لحوق السطح للجسم من حيث انتهائه في جهة العمق وهذا الانتهاء غير منقسم فكذا ما يلحق بوساطة لحوقه وهكذا الامر في لحوق الخط والنقطة بوساطة لحوق الانتهاء في جهة العرض والطول.

قلنا صدق الكلية في الصورة المذكورة غير مسلم إذ هو دعوى مجرد لا دليل عليه والاستقراء لا يعتد به في التعينات وإن سلمنا فلا نسلم الاّ فيما إذا كان الحلول من حيث ذاته المنقسمة على أن يكون لوصف الانقسام مدخل في حلول الحال ولكن لا نسلم إنّ ما نحن فيه من هذا القبيل فإنّ حلول الصور المعقولة في العاقلة على تقدير انقسام العاقلة مستبعد أن يكون لوصف انقسامها مدخل فيه بل ويجوز ان يكون لا لذات العاقلة ايضاً طبيعة اخرى غير منقسمة ولا دليل على نفي ذلك

ومجرد الاحتمال ينافي الاستدلال.

واما النقض المورد بأن القوة الوهمية منقسمة بانقسام البدن الحالة هي فيه على قولكم باستلزام انقسام المحل انقسام الحال مع أنّ كلا من المعاني الجزئية الحالة فيها مثل صداقة زيد وعداوة عمرو غير منقسمة فمجاب اولا بأن الواهمة لا تدرك معاني الجزئية مجردة عن محالها بل يدركها معها كما قلت صداقة زيد فيلزم التركب في المدرك وفيه نظر لأنا نقول الكلام في الصداقة المجردة التي هي جزء من صداقة زيد فإنّ حلول الكل مستلزم لحلول الجزء واستلزام عدم انقسامه عدم انقسام محله يكفينا وثانياً بأن الجزئي لابدّ فيه من التركب لأنه مركب من ماهية وتشخص وفيه نظر فان هذا التركب ليس الاّ التركب العقلي وذا لا يستلزم التركب الخارجي ويمكن أن يورد النقض بوجه آخر وهو أنّه لا شكّ أنّ من الاوصاف العارضة للاجسام وصفاً بسيطا فإنّ المركب منها لابدّ أن تنتهي اجزاؤه الى أمر بسيط يحل في الجسم الحال فيه ما تركب منه ومن غيره فالبعض بذلك الامر البسيط الحال في الجسم وارد لا محالة ولا يرد ما ورد في التهافت اللّهمَّ الاّ أن يقال العداوة ليست صفة موجودة في الحال حتّى يكون حالا كحلول الاعراض لانا نورد كلامنا في الاوصاف الموجودة ولا يقول احد بعدمية جميع الاوصاف الجسمانية والقوى البدنيّة فافهم وتأمل ولا يذهب وهمك الى أن بساطة الحال كما يستلزم بساطة المحل فكذلك انقسامه يستلزم انقسامه فتعارض الدليل بالمعقولات المركبة لأن المعاني المتعددة لا يمتنع اجتماعها في محل واحد او لا تضاد ولا تزاحم في الحصول العقلي.

ومنها أنّه لو كانت النفس جسما او جسمانية لكانت ذات مقدار وشكل معيّنين.

فان الجسم كذلك اصالة الجسماني بوساطته وحلوله فيه فيمتنع تعقل المفهوم الكلّي المجرد عن جميع المقادير والاشكال المانعة عن الاشتراك بين الجزئيات ذوي المقادير والاشكال لأن اتصاف المحل بشكل معيّن ومقدار معيّن يوجب اتصاف الحال بذلك الشكل والمقدار ويرد عليه ما اورد على الدليل الاول من احتمال كون النفس

جزءٍ لا يتجزأ ومنع كون التعقل الحصول في العقل ومنع كون الحلول في العقل حلولا سريانيا مستلزما لاتصاف الحال بصفات المحل من الانقسام والتشكل والتقدر ويرد عليه ايضاً منع التشكل والتقدر بالشكل المعيّن والمقدار المعيّن عن الاشتراك بين المتشكلات والمتقدرات لأن هذا المنع انما يكون إذا كان عروض الشكل والمقدار للكلي من حيث ذاته.

واما إذا عرض له من قبل محله فلا فإنّ اتصاف الكلّي بالشكل والمقدار من قبل محله لا ينافي تجرده بحسب ذاته ومطابقته للأشخاص ذوات المقادير والاوضاع والاشكال ليس الاّ بحسب ذاته ويرد ايضاً أن يكون الكلّي المطابق للأشخاص المفهوم المعقول بحصول صورته في العقل وتكون الصورة الحاصلة في العقل ذات الشكل والمقدار شبح ذاك المفهوم الكلّي ومثاله لا عينه والادلة الدّالة على الوجود الذهني انما يدل على وجود ما في محل ما حتّى لا يلزم تمايز الحقائق المعدومة في الخارج واتصافها بالصفات الثبوتية بلا تحقق وثبوت لذواتها فيكفي ثبوتها في شيء من المجردات العالية فيرتفع المحذور ولا يلزم حصول المفهومات بالكلية انفسها في العقول.

ومنها أنّ النفس تدرك ذاتها وادراكاتها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فهي ليست بجسم ولا جسماني فيكون مجردا وهو المطلوب ويرد عليه أنّ المقدمة القائلة ان لا شيء من الجسمانيات تدرك ذاتها وادراكاتها ممنوعة ولا برهان لهم يدل عليها غير استقراء احوال القوى الجسمانية ووجدانها كذلك والاستقراء لا يفيد التعين ولا يعتد به في المطالب اليقينية.

ومنها أنّه لو كانت النفس جسمانية حالة في بعض الاعضاء لكانت دائمة التعقل للعضو الحالة هي فيه او ممتنعة التعقل له لأن تعقلها له إن كانت بحضور ذاته لها بنفسها يكون دائماً بدوام الحضور وإن كان بانطباع صورته فيها يكون ممتنعا لامتناع انطباعه لاستلزامه اجتماع المثلين في محل واحد والتالي باطل بشهادة الوجدان إذ قد يتعقل كلا من الاعضاء وقد لا يتعقله فيكون المقدم مثله فيلزم التجرد

ويرد عليه ايضاً منع كون التعقل بحصول الصورة كما مر وكون الصورة الحاصلة في العقل مماثلة لذي الصورة لاحتمال كونه شبحا مخالفاً في الماهية ومنع لزوم دوام تعقل النفس للعضو الحالة هي فيه على تقدير كون تعقلها له لحضور ذاته لها لاحتمال أن يكون شرط آخر للتعقل كالتوجه مثلاً ولا يكفي الحضور فتارة يفوت التعقل لفوات الشرط ثم على تقدير تسليم تلك الممنوعات فاللازم ليس الاّ حلول احد المثلين وهو صورة العضو الحالة فيه النفس فيما يحل في الآخر وهو العضو نفسه وامتناعه ممنوع اما لعدم كونه اجتماع المثلين في محل واحد واما لعدم كون المثلين موجودين بوجود اصيل فإنّ أحد المثلين صورة العضو وهو وجود ظلي ذهني فإنّ السبب في استحالة اجتماع المثلين في المحل الواحد ارتفاع التمييز بينهما ولزوم وحدة ما فرض اثنين وفيما نحن فيه يكفي تميز الوجودين أن يكون مميزا بين المثلين فإن اعترض على الأول بأن الصورة الجسمية والنوعية للعضو حالة في مادته فإذا حل صورهما العقلية المماثلة لهما في ضمن الصورة العقلية للعضو المركب منهما ومن المادة في النفس الحالة في مادة العضو لحلولها في العضو الّذي تركب من تلك المادة ومن الصورتين الحالّتين فيها لزم اجتماع الصورتين الجسمية والنوعية مع صورهما العقليين في مادة العضو لحكم المقدمة القائلة إنّ الحال في الحال في الشيء حال في ذلك الشيء يمنع تلك المقدمة فإنّ معنى الحلول الاختصاص الناعت ومن المعلوم أن الناعت للحال لا يلزم أن يكون ناعتا للمحل كالسرعة والبطء الناعتين للحركة دون المتحرك.

ويرد ايضاً جواز أن تكون النفس عضوا صغيرا لا تحصل صورته العقلية في النفس فلا تدركها النفس ابدا ولا يدرك بالتشريح لصغره فلا يشهد الوجدان لتعقله احيانا ولا يلزم اجتماع المثلين وما يقال من انها لو حلّت في العضو لحلّت اما في القلب او في الدماغ لأنّهما عضوان رئيسان وسائر الاعضاء مأمورة لهما فتخمين مجرد لا يعد برهانا.

وايضاً هذا الدليل منقوض بتعقل النفس صفاتها فإنّه لا خفاء في جريانه هناك

مع أنها قد تدرك وقد لا تدرك بشهادة الوجدان وأجاب النصير الطوسي عنه هذا النقض بأن صفات النفس ما كانت منها عارضة لها لذاتها فادراكها له دائمة وما كانت عارضة بالإضافة إلى آخر فادراكها مشروط بادراك الإضافة والآخر فقد يفوت إدراكه لفوات الشرط.

وهذا الجواب مردود بانا نجد من انفسنا انا نعقل كذلك كثيرا من الصفات العارضة لأنفسنا بحسب ذواتها لا بالمقايسة والاضافة الى أمر آخر كالعلم والقدرة والسخاوة وبأن الاشتراط بالامر الآخر إذا جاز ههنا فليجز ايضاً في ادراك النفس للعضو الحالة هي فيه.

ومنها أنّ الجسم الانساني وقواها الجسمانية تعرض لها ولافاعيلها كلال وضعف بحسب انحطاط السن والنفس الانساني في تعقلها بخلاف ذلك فإنّ العاقلة وإن عرض لها في بعض الأشخاص في آخر سن الانحطاط ضعف بسبب استغراقه في تدبير البدن واشتغاله بالكلية اليه لتناهي ضعفه وبدا عن اجزائه الى الانحلال لكن يكمل فعلها ويتم تعقلها بحسب ازدياد السن وامتداد العمر إذا لم يعرض للقوى آفة الى أن يبلغ آخر السن الانحطاط فمخالفتها للجسمانيات دليل على انها ليس منها ويرد عليه بأنّه يجوز أن يكون المزاج الحاصل في سن الكهولة اوفق للعاقلة وانسب لها فمتى ازداد السن مبتدئاً من سن الطفولية وازداد القرب الى المزاج الاوفق ازداد التعقل فإذا بلغ الى المزاج الاوفق كمل التعقل غاية الكمال وبعده يبتدئ الضعف الى أن يكمل في آخر سن الانحطاط.

وهذا الرد ضعيف لأن المعقول أن يدور كمال التعقل على كمال المتعقل فإذا كان جسمانيا فلا شكّ أنّ كماله قبل سن الكهولة الكامل فيه التعقل الناقص قبله ورد ايضاً بأنّه يجوز أن تكون العاقلة قوة جسمانية متصفة بصفات سائر الجسمانيات من اختلالها وضعفها بحسب ضعف المزاج الاّ أن القوة العارضة لها في تعقلها في سن الكهولة بحسب كثرة التجارب وشدّة التمرن وسبب اجتماع العلوم الكثيرة يقاوم

ضعفها الطارئ لها بسبب ضعف المزاج ويزيد عليها ويكون ذلك سببا لكمال العاقلة بحسب ازدياد السن لا تجردها.

واجاب عنه الحكيم الطوسي[١] بأن زيادة الادراك يكون على وجوه ثلاثة: احدها بسبب التمرن والاعتياد كما إذا اعتاد وتمرن ادراك امر مرة بعد اخرى فإنّه لا شكّ أنّ صعوبة تحصيل الادراك في المرار اللاحقة ليست في حد صعوبته في المرار السابقة وثانيها بسبب التجارب كما إذا كرر ادراك جزئيات ماهية واحدة فتحصيل الادراك للجزئيات اللاحقة اسهل واسرع من الجزكيات السّابقة وثالثها بحسب القوة العاقلة كما نشأت هذه من أنّ الفطنة والذكاء وجودة التعقل اكمل واتم في بعض النفوس من الآخر.

فنقول إنّ عاقلة الانسان اتم واجود بحسب الوجوه الثلاثة في سن الانحطاط منها في سن النمو والازدياد وقواه الحساسة الجسمانية اجود ادراكا بحسب الوجهين الأولين دون الثالث فيكفينا في الدلالة قوة العاقلة وجودة تعقلها بحسب الوجه الثالث في سن الانحطاط ولكن لمانع أن يمنع قوة العاقلة بحسب خصوص الوجه الثالث.

ونقول لا نشاهد من انفسنا وسائر الافراد الاّ قوة التعقل وجودته في ذلك السن واما كون تلك الجودة بحسب الوجوه الثلاثة معا فلا يشهد عليه وجداننا يقيناً ومن ادعى هذا من نفسه فدلالته مقصورة على نفسه لا يتجاوز غيره.

ومنها أنّ كل قوة جسمانية يوهنها تكرر الأفعال ويملها تكثر الاعمال يجر كل احد عند مباشرة الاعمال الشاقة البدنيّة وعند احداق الباصرة الى الخطوط الدقيقة مثلاً عند القاء الاسماع الى استماع الاصوات الجهيرة حتّى إذا صرف كل حاسة الى احساس شيء قوي من محسوساتها يكاد لا يحس شيئاً مما دونها مثلاً من ذاق حلاوة العسل لا يحس عقبه حلاوة الفواكه ومن شم رائحة المسك زمانا يكاد لا يحس بعد زمان.

---

[١] محمّد بن فخر الدّين الشهير بنصير الدّين الطوسي الشيعي المتوفى ببغداد سنة ٦٧٢ هـ. [١٢٧٣ م.].

وكذلك سائر القوى ربما يكل بمزاولة الاعمال وربما يبطل وايضاً تأثيرات القوى الجسانية لا ينفك عن تأثر وانفعال فإنّ القوى الداركة الحساسة منتقش بصور المحسوسات والمحركة لا يتم تحريكها الاّ بتحرك محالها فإذا كانت خاصة الجسمانيات كذلك فالعاقلة لا يكون منها لتخلف تلك الخاصة عنها لأن من زاول الانظار والافكار في الحقائق والدقائق يكون اقدر من البطالين العطالين على ادراك الحقائق الكلية والدقائق الفكرية ويرد على هذا الوجه منع تخلف تلك الخاصة عن العاقلة غاية الامر انها لامتيازها عن سائر القوى الجسمانية بكمال القدرة وتمام القوة لا يحس بكلالها ولا يظهر ملالها وإن طرأ عليه الكلال في نفس الامر.

فإن قلت كيف يكون لهذا الاحتمال مجال مع ما يظهر من زيادة القدرة على الادراك مع الممارسة على العلوم والافكار.

قلت: القدرة بسبب التجربة والاعتياد لا تنافي الضعف والعجز بحسب الذات كما يشاهد من زيادة القدرة على الاعمال الشاقة في الممارسين من اهل كل حرفة مثل النجارين والزراعين وسائرهم بخلاف المتنعمين المستريحين مع ثبوت كلال قواهم وضعف آلاتهم من كثرة الاعمال فوق عاداتهم.

ومنها أن الاعضاء البدنيّة دائماً في التحلل والتبدل فإنّ كلا منها تارة ينمو ويسمن وتارة تذبل وتهزل ايضاً الحرارة الغريزية والعارضة بسبب الاشياء الداخلة والخارجة مثل الحركات البدنيّة والشعاعات الكوكبية دائمة التحليل والقوى الغاوية بايراد البدل لما تتحلل دائمة التبديل فإذا كان حال الاعضاء كذلك فالقوى الحالة فيها ايضاً كذلك إذ تبدل المحل يوجب تبدل الحال.

ومن المحقق عند كل انسان والمقرر بالوجدان أنّ النفس الانسانية تبقى من اول العمر الى آخره على وحدته وتعينه بلا تبدل ولا تغير فهو ليس بجسم ولا جسماني ويرد عليه أنّه يجوز أن يحفظ الله القادر المختار الاجزاء الاصلية المتخلقة من المني التي يعبر عنها بالنفس عن التحلل والتبدل وما ذكر مبني على اصل الايجاب وسيعرف

بطلانه وعلى تسليم هذا الاصل يجوز أن يكون في تلك الاجزاء لا بخلافه من اصل المني خاصية بمنع التحلل والتبدل بخلاف سائر الاعضاء لتكونها من الغداء العارض.

واما النقض بالبهائم فغير وارد فإنّه لا قطع ببقاء ذواتها من اول نشأتها الى هلاكها بتعينها فإنّ سبب القطع في انفسنا الوجدان ولا هناك ذاك واما حكمنا بأن هذه البقرة هي العجل التي تولدت من البقرة الفلانية منذ عشر سنين فيجوز أن يكون حكما مجازيا بحسب الاجزاء الاصلية العالية لا حكما ببقاء التعين بعينه في المجموع المركب بخلاف ما نجده من انفسنا من البقاء الشخصي الحقيقي لانفسنا.

ومنها أنّ الشخص الواحد الانساني يحكم بأن للانسان حواس عشرة: خمس ظاهرة وخمس باطنة وتعين ادراكات كل منها ويحكم بأنّ له أمراً آخر يدرك بها الامور الكلية ويحكم بأن كلا من هذه يغاير كلا من الآخر وكذا ادراك كل منها يغاير ادراك كل من الآخر ويحكم بأن كلا منها مدرك وهذه الاحكام تدل على أنّ في الانسان أمراً جامعا بين انواع الادراكات الظاهرة والباطنة باقسامهما العشرة والجزئي والكلّي ولا يتصور هذا الاجتماع في عضو من الاعضاء ولا في قوة من القوى الحالة فيه فهو في نفس مجردة قيل عليه لم لا يجوز أن يكون في البدن قوة جامعة لجميع الادراكات وتكون سائر القوى آلات لها تخدمها كما كان الحس المشترك مجمعا لادراكات الحواس الظاهرة و لم لا يجوز ايضاً أن تكون النفس الجامعة جسما لطيفا خارجا من البدن يستخدم البدن باعضائها وقواها ولا قاطع ينفي هذين الاحتمالين من دلالة او بديهة.

ومنها أنّ النفس تتصور مفهوم اللاتناهي بحسب المقدار وبحسب العدد ولا شك أنّ التصور هو الحصول في النفس وإذا حصل اللاتناهي في جسم او جسماني يكون ذاك الجسم او الجسماني غير متناه اذ لا معنى لغير المتناهي الاّ ما حصل فيه اللاتناهي ومن المعلوم أنّه لا شيء من الأبدان الانسانية ومن قوتها الحالة فيها امر غير متناه وفساده ظاهر فان الحصول في العقل ليس بحصول اصيل بل هو حصول ظلي لا

يترتب عليه اتصاف ما حصل فيه به والاّ لزم أن يكون العالم المتصور للجهل جاهلا والجاهل المتصور للعلم عالماً والمتصور للوجوب واجباً والامتناع ممتنعا وقريب من هذا الوجه ما يقال من أنّ النفس تتصور السواد والبياض معا حين يحكم بينهما بالتضاد فلو كانت مادية لزم اجتماع السواد والبياض المتضادين في محل مادي إذ الامتناع في اجتماعهما في محل قابل للاتصاف بهما والمادي هو القابل الاّ المجرد لأنا إذا قلنا بانقسام المحل وحصول كل من الضدين في قسم منه غير القسم الحاصل فيه الآخر لقلنا بعدم الاجتماع الحاكم بثبوته حكم حاكم واحد بالتضاد بينهما ويرده ايضاً كون الحصول في العقل حصولا ظليا لا اصيلا والاّ لامتنع اجتماعهما في النفس المجردة ايضاً.

واما ما قيل من أنّ الممتنع ليس الاّ الاجتماع في محل قابل للاتصاف بهما فليس شيء فإنّه لا معنى لقابلية شيء للاتصاف بشيء الاّ جواز حصول الشيء الثاني في الاول والحصول فيما نحن فيه واقع فضلاً عن الجواز واورد في رده وجه آخر وهو أنّه يجور أن تكون النفس قوة مادية ولها قوى أخر خادمة لها ويحصل كل من الاضداد في قوة على حدة وتكون جميعا حاضرة للنفس بعين حصول كل منها في قوة على حدة وتلحظ كلا منها من محله ويحكم بينها باحكام كلية.

ومنها أنّه لو كانت النفس مادية لكانت منقسمة إذ كل جسم او جسماني كذلك فيجوز أن يكون العلم بشيء واحد حاصلا في جزء منه غير حاصل في الآخر إذ لا تضاد حين اختلاف المحل فيقوم الجهل بالجزء الغير الحالّ فيه العلم فيلزم أن يكون الشخص الواحد عالماً بشيء وجاهلا به في حالة واحدة.

ولا شكّ في استحالته وما لزم تلك الاستحالة الاّ من كون النفس جسمانية فهي مجردة ويرد عليه اولا منع كلية انقسام كل جسماني لم لا يجوز أن يكون جزء لا يتجزى كما ذهب اليه البعض ومنع جواز قيام العلم لجزء والجهل بآخر وما ذكر من انتفاء التضاد حين اختلاف المحل لا يدل على ذلك او اسباب امتناع الاجتماع بين الاشياء لا ينحصر في التضاد بحسب وحدة المحل بل يجوز أن تكون الاوصاف

القائمة بالمحال المتعددة متمانعة بحسب الوجود لكن في هذا الاحتمال نظر لأن عدم التمانع هو علم زيد وجهل عمرو ويدل على أنّه لا تمانع بين العلم والجهل بحسب الوجود ويجوز ايضاً أن يكفي في كون النفس عالمة بشيء حصول صورة ذلك الشيء في جزء من اجزائها فلا يتصف بالجهل ذلك الشيء بعدم حصول صورته في اجزائه الآخر كما أنّ في العلم الحضوري يكفي حضور المعلوم بنوع حضور ولا يلزم حلوله في جميع اجزاء العلم.

ومنها أنّ النفس تقوى على أفعال غير متناهية كما تصور مراتب الاعداد والاشكال لا الى نهاية ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك فهي ليس منها ويرد عليه بعد تسليم كون العلم فعلاً لا انفعالا أنّه إن اريد بقوة النفس على أفعال غير متناهية القدرة دفعة فممنوع بل معلوم عدمه بالوجدان وإن اريد أنّه كلما ادرك لا ينتهي ادراكه بل يقوى في كل مرتبة على ادراك آخر فهذا المعنى يمكن في القوى الجسمانية ايضاً فإنّ المتخيلة إذا تخيلت الاشكال شكلا بعد شكل لا تنتهي الى حد تعجز بعدها عن تخيل اشكال اخرى وهذه اثني عشر وجها احتج بها الفلاسفة لتجرد النفس الناطقة فكل منها ليس بحيث ثبت بها المطلوب ثبوتا قطعيّاً يسلم عن المناقشات ويندفع عنه المجادلات كما عرفت ما ورد على كل منها من المنوع والنقوض.

وأنا اقول لا اقل من أن يكون كل منها بمرتبة قريبة وليس يبعد أن يحصل من اجتماع تلك القرائن علم قطعي او قريب منه واكثر المنوع المذكورة وإن احتمل عند العقل لكن لا يقبله الحدس والانصاف بل يحكم الحدس عند الانصاف بتجرد النفس الانسانية فإنّ التعقل لا شكّ أنّه نوع حصول وحضور للمعقول في العاقلة فإنّ كل احد ينسب العلوم والادراكات الى العقول بكلمة في الدّالة على الظرفية ببديهة عقله من غير فكر وروية فيحيط العاقلة لمعقولاته نوع احاطة بحكم الظرفية واحاطة النفس المادي الكثيف المتضيق غاية التضييق بتراكم تعينات سفلية مكانية وتكثر تشخصات هزلية امكانية للمفهومات الكلية المطلقة الواسعة لجزئيات غير

متناهية كل منها مثل ما فرضناها احاطة به امر لا يقبله العقل بخلاف المجرد عن كثافة المادة فإنّه وإن كان جزئيا متعينا لكن ليست بهذه الكثافة والضيق الا تسمع بشكل الملك والجن باشكال مختلفة وهو من اثر الاطلاق والسعة مع أنّ حقيقتهما اجسام لطيفة على ما قيل فإذا كان هذا حال الجسم اللطيف فما ظنك بالمجرد المحض وكذلك حضور المفهومات الكلية المجردة للشيء المادي كيف يتصور مع أنّه لا مناسبة ولا مقابلة ولا مقاربة ولا مقارنة بينهما بوجه صوري فإنّ المجرد لا صورة له ولا معنوي فإنّ التجرد والمادية بينهما بون بعيد وهذا كما قال الشاعر:

ايها المنكح الثريا سهيلا * عمّرك الله كيف يتلقيان

فهي شامية اذا انتقلت * وسهيل اذا انتقل يمان

فإن قلت فكيف يدرك المجرد الماديات.

قلت لا جرم يحتاج الى توسط آلات جسمانية كل آلة تناسب بما يدرك بها.

فإن قلت فما يقول في ادراك البارئ جزئيات العالم بلا آلات ووسائط وحضورها بين يديه مع أنّ البون ابعد في ذلك البين.

قلت هذا امر لا تدركه العقول ولا يوصل اليه الاّ بالوجد والوصول.

فان أردت التنبيهات بالاشارات والتلويحات بالإعتبارات فاعلم أنّ إحاطته كاحاطة الكليات بالجزئيات وحضورنا بين يديه كحضور المقيد بين يدي المطلق ولا نتصور هذه الحالة في النفس الجزئي بالنسبة إلى سائر الكليات ولو كانت مجردة ثم إنّ العمدة في هذا الباب أعني في معرفة تجرد النفس الذوق والوجدان والشهود والعرفان فإنّ من صفا استعداده في اصل فطرته واحتظ في عالم الارواح يرش النور من حضرته ثم هذب نفسه بالرياضات والمجاهدات ويخلص عن اسر كفّار الشهوة والغضب وسائر ذمائم الصفات تداركته العناية الالهية وجذبة الحضرة الاحدية فتنسلخ روحه ونفسه الناطقة عن جسده كما تنسلخ الحية من جلدها فتقع له انسلاخات شريفة ومعراجات لطيفة ويطير الى عوالم الانوار السبوحية والى معارج

القضاء القدوسية ويبقى بدنه كأنه جماد الى أن يرجع اليه الروح عن قريب او بعيد ولذلك ذهبت المتصوفة الى تجرد النفس ووافق الفلاسفة في هذا المذهب والمعاد الروحاني وإن خالفوهم في اثبات المعاد الجسماني.

وقال الشّيخ شهاب الدّين في بعض رسائله إنّ النفس الانسانية إذا طربت طربا روحانيا يكاد يشترط عالم ما لا يتناهى وهذه الخاصة لا تكاد توجد في الاجسام والجسمانيات وهذا كلام لا يشك من له ذوق ووجدان في صدوره عن ذوق ووجدان وفي النصوص ما يفهم منه التجرد مثل قوله تعالى (**وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّي وَمَآ اُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ الاَّ قَلِيلاً** * الإسراء: ٨٥) فإنّ صرف الجواب عن بيان حقيقة الروح الى بيان أنّه من أمر الله وقد جرى السؤال عن ماهيته ليس الاّ لأن ماهيته لا تدرك بالعقول ولا تفي العبارات على بيانه فهذه الحالة لا توجد في الجسمانيات وايضاً المراد من الامر ما يوجد بمجرد امر الله بلا تعلق بمادة تعلق الحلول حتّى يحتاج حلوله فيها على حلول صور سابقة على التعاقب والتوالي بحيث يكون حلول كل منها في تلك المادة معدا لحلول هذا ولا يحصل حلول هذا حتّى تتم وتنقضي جميع الصور السابقة المعدة.

والدليل على أنّ المراد من الامر ما قلنا جعله مقابلا للخلق في قوله تعالى (**اَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ** * الاعراف: ٥٤) فإنّ المراد من الخلق الماديات على ما قيل وإضافة الله الروح الى نفسه في قوله تعالى (**فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا** * التحريم: ١٢) يشير إلى ذلك قوله تعالى (**لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِي اَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ اَسْفَلَ سَافِلِينَ** * التين: ٤-٥) وقوله عليه السّلام (**اول ما خلق الله روحي**) وامثال ذلك من الآيات والأحاديث كلها إشارات الى التجرد ويفهم العلماء بالله المطلعون على اسرار الكتاب المبين الواقفون على ظواهر القرآن وبواطنه الى أن ينتهوا الى الحد والمطلع ثم إنّ الفلاسفة لما قالوا بتجرد النفوس الانسانية واحتجوا عليها بالحجج المذكورة قالوا بأنّها ابدية لا تقبل العدم بل تبقى بعد خراب

البدن ويعود الى التجرد المحض بعد ما تعلق بالبدن تعلق التدبير فذلك هو المعاد الروحاني فنورد الادلة التي استدلّوا بها على بقائها بعد خراب البدن وامتناعها عن العدم حتّى يتم اثبات المعاد الروحاني على طريقتهم.

فصل في استدلال الفلاسفة على ابدية النفوس البشريّة

أقول ما نقل عنهم في اثبات هذا المطلب وجهان احدهما أنّه لو امكن انعدام النفس بعد الوجود فلابدّ أن يكون له سبب لأن كل ممكن لابدّ أن يستند الى سبب فذلك السبب اما أن يكون أمراً وجوديا او عدميا ونعني بالوجودي والعدمي ما يكون السبب مفهومه او ذا خلافته وما لا يكون كذلك والوجودي لا يكون علة لعدم النفس الاّ للممانعة بين ذلك الوجود والنفس إذ بدون الممانعة لا تتصور علية احد الشيئين لعدم الآخر والممانعة لا تتصور الاّ بحسب المكان او المحل وكلاهما لا يتصوران في النفس لكونها غير مكاني وغير حال في المحل فتعين أن تكون العلة لعدم النفس عدميا والعدمي التي تكون علة لعدم النفس لابدّ أن يكون عدم شيء من علل وجود النفس إذ من المعلوم أن غيره من الاعدام لا يقتضي عدم النفس والنفس لما كانت مستندة الى الواجب او الى احد من المفارقات على مذهبهم لا يجوز أن يكون ذلك العدم عدم العلة الفاعلية لأنه لا يتصور العدم للواجب ولا للمفارقات لوجوبها بوجود الواجب ولا عدم العلة الصورية ولا عدم العلة المادية لأن النفس بسيطة ليس لها علة مادية ولا صورية ولا عدم العلة الغائبة لصدور النفس عن الموجب بالذات على اصلهم فتعين أن يكون عدم الشرط فذلك الشرط لابدّ أن يكون عرضا قائما بالنفس لأن الجوهر والعرض المباينين لا يعقل أن يكون عدمه علة لعدم جوهر آخر مباين لهما والعرض القائم بالنفس متأخر وجوده عن النفس فلا يمكن أن يكون شرطا للنفس وقد ثبت أنّه عدم الشرط وهذا الاسلوب في تقرير هذه الحجة مما تفردنا به وهذا افيد واخصر مما قرره الجمهور من أنّ عدم العرض القائم بالنفس اما

أن يشترط في اعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبين البدن او لا يشترط فإن لم يشترط فاولى الاعراض بذلك الكمالات النفسانية مع أن عدم عليته معلوم بوجود النفس القديمة الكمال والمتصف بالنقائص والرذائل وإن اشترط في ذلك انقطاع العلاقة بينها وبين البدن وتلك العلاقة اضافة محضة للنفس بالنسبة الى البدن ومن المعلوم أنّ الاضافة العارضة للشيء لا يوجب تغيرها انعدام ذلك الشيء فلابدّ أن لا يكون لانقطاع تلك العلاقة مدخل في علية عدم العارض للنفس لها فيعود الى القسم الاول وقد ابطلناه. هذا ما لخصناه بوجوه كثيرة من تقرير هذه الحجة المذكورة في الكتب المعتبرة مثل التهافت للفاضل الشهير بخواجه زاده[١] نعمه الله بانواع النعيم واخصرية تقريرنا غني عن البيان.

واما افيديته فلانه يسلم عن النقوض الموردة على المقدمات الزائدة التي طويناها عن التقرير التي اخترناها من اراد الاطلاع على التفصيل فليطالعها هناك واورد على هذه الحجة اختيار كون علة العدم وجوديا وكون العلية بطريق الممانعة اما بحسب المكان او بحسب المحل بناء على عدم ثبوت امتناع كونها جسما أو جسمانيا على ما عرفت مما أورد على الادلة الموردة هناك واورد ايضاً منع انحصار علية الوجودي لعدم شيء في أن يكون بطريق التمانع والتزاحم على المكان او على المحل بناء على جواز كون الوجودي مقتضيا بحسب الذات عدم شيء آخر مع قطع النظر عن الممانعة بحسب المكان او المحل كما جاز ايضاً به وجود شيء ويتجه عليه ايضاً منع امتناع كون الجوهر والعرض المباينين شرطا لوجود جوهر آخر مباين لهما حتّى يمتنع كون عدمهما علة لعدم الجوهر الآخر ويتجه ايضاً جواز كون البدن شرطا لوجود النفس فإنّه غير مباين لها فتنعدم النفس بانعدام البدن وفساد مزاجه ايضاً يجوز أن يكون العدم الّذي هو علة لعدم النفس عدم العلة الغائية وما قيل إنّه

---

(١) مصطفى بن يوسف بن صالح الشهير بخواجه زاده المتوفى ببروسه سنة ٨٩٣ هـ. [١٤٨٨ م.]

صادر عن الفاعل الموجب فباطل بل الواجب سبحانه قادر مختار يوجد ما اوجده الى ما شاء وعلم المصلحة في وجوده وبعدمه إذا علم المصلحة في اعدامه ودليلهم على الايجاب سترى ما فيه.

واما الارادات التي تورد على المقدمات المستدركة التي طويناها فقد طويناها كذلك. وكذلك التي تورد على حصر العلة في الوجودي والعدمي بناء على أن المراد بالوجودي والعدمي اي معنى من معانيهما اللتين يطلق عليهما انهما بمعنى الموجود والمعدوم او الوجود والعدم او غيرهما فقد تركناها إذ قد كفينا امرها بتعيين معنى الوجودي والعدمي وترتيب الحجة على ذينك المعنيين المرادين كما لا يخفى على من امعن في تقريرنا الحجة وتقرير الآخرين وثاني الحجتين أنّه إن امكنت طرق العدم والفساد عليها فلابدّ من قابل يقبل الانعدام بالقوة قبل أن يطرأ عليها إذ كل ثابت بعد ما لم يثبت فحاله كذلك وذاك القابل لا يمكن أن يكون ذات النفس لضرورة اجتماع القابل مع المقبول والنفس لا تبقى مع طرق العدم عليها فاذ لا قابل للعدم فلا عدم، فهي ابدية ممتنع طرق العدم عليها ولا البدن فإنّ الشيء لا يكون محلا لقبول ما هو مباين له اي غير متعلق حصوله له بخلاف وجود النفس ابتداء فإنّ تعلق النفس بالبدن لما كان متوقفا على وجودها في نفسها ثبت العلاقة والارتباط بينها وبين البدن فصح أن يكون البدن محلا لقبوله وانقطاع تعلقها عن البدن لما لم يكن متوقفا على انعدامها في نفسها لم تثبت العلاقة والارتباط بين انعدام النفس والبدن ولم يصح كون البدن محلا لقبوله وغير البدن اولى بالمباينة فاذ لا قابل للعدم فلا عدم فهي ابدية ممتنع طرق العدم عليها. والجواب أنّ القابل لانعدام النفس هو النفس ذاتها إذ القابل لكل صفة ليس إلاّ موصوفها.

واما قولهم يلزم اجتماع القابل مع المقبول فمسلم لكن حيث كان يحقق الصفة والعدم لما لم يكن له تحقق الاّ في الذهن فالنفس تجتمع معه في الوجود الذهني وإن انعدم في الخارج وايضاً يجوز أن تكون النفس حالا في جوهر مجرد غير مادي

يكون ذلك الجوهر قابلا لانعدام النفس او تكون النفس مركبة من جوهرين غير ماديين احدهما حال في الآخر ويكون انعدام المركب بانعدام الجزء الحال ويكون القابل لذلك العدم الجزء الّذي هو محل.

فإن قلت فعلى ما قلت يثبت إنّ بعد البدن يبقى جوهر مجرد وهو المطلوب.

قلت لا يتم المطلوب بهذا القدر اي ببقاء جوهر مجرد مطلقاً بل لابدّ من بقاء جوهر مجرد ومخصوص يعبر عنه كل أحد بقوله أنا وهذا لا يثبت بهذا.

اقول وايضاً لا يندفع النقض باجراء الدليل في وجود النفس ابتداء بما فرق به بين وجودها اولا وعدمها طارئا إذ وجود النفس في ذاتها مقدم رتبة على تعلقها بالبدن والتعلق طار ومتأخر عنه وقبول الشيء المقدم عليه فلابدّ لوجود النفس في ذاتها من قابل مقدم عليه ولا يمكن أن يكون ذلك هو البدن لأن البدن في تلك المرتبة مباين للنفس فإذا امكن وجود النفس ابتداء بلا قابل حائل للوجود بالقوة فليمكن ذلك في العدم الطارئ ايضاً بل هذا اولى بهذا الامكان من الوجود فإنّ القابل للوجود الزم منه للعدم.

والاشبه الاقرب للاصول الفلسفية أن يقال في هذا المقام إنّ المبدئ الحق تعالى جواد لم يزل وفياض لا يزال لا يبقى شيء من الخيرات الممكنة الاّ ويفعله ولا شيء من الشرور والقبائح يصدر عنه والوجود خصوصاً وجود النفس المجردة خير محض فإذا اوجدها المبدئ حيث ما امكن بحسب استجماع شرائطه وارتفاع موانعه وكمال استعداده فلا نعدمها بعد إذ العدم شر محض لا يفعله الفياض الاّ بحكم الضّرورة الداعية الى الفناء كاعدام الأبدان بحكم تناهي فعل القوة الجسمانية في ايراد يدل ما يتحلل من الاجزاء الموجب لفساد الاعتدال الحافظ للبدن عن التعفن والتحلل بالكلية اللازمان للعناصر المتضادة ما لم يحفظ الاعتدال المذكور او بحكم العواسر والحوادث الموجبة اللازمة من تضاد المتضادات وتنافر المتنافرات وعالم التجرد اعلى من أن تحوم حولها تأثيرات امثال هذه الاسباب فلا يلحق وجوداتها اعدام بل تبقى

ببقاء الفياض المطلق على الدوام الا أن هذه المقدمات مبينة على اصلهم الفاسد من اثبات الايجاب ونفي الاختيار مع أنّه يرد عليها نقوض آخر قد اضربنا عن ذكرها لسبق تفصيل منا في امثالها مع قلة حدوثها.

فصل في مقالات الفلاسفة في أمر المعاد

واعلم أن الفلاسفة لما اثبتوا تجرد النفوس الانسانية على زعمهم ثم احتجوا على وجوب بقائها وامتناع فنائها فلزم على تقدير ثبوت هذين المطلبين ثبوت المعاد الروحاني لأن للنفوس لذّات وآلام روحانيين مختصين بها كما أن لكل من الحواس لذة والما مختصين مناسبين له كالاشكال الحسنة والصور المليحة الملذة للباصرة والهيئات القبيحة المؤلمة لها وكالنغمات الطيبة الملائمة للسامعة والاصوات المنكرة المنافرة لها وكالمطعومات الحلوة المشتهية للذائقة والمأكولات المرة المنفورة لها وكالروائح الفائحة الصّالحة للشامة والنتن المنافر لها وكالسطوح اللينة الناعمة الموافقة للامسة والخشينة الغليظة المخالفة لها وكذلك لكل من الحواس الباطنة لذة مناسبة والما منافيا فلا جرم يكون للنفوس المجردة العاقلة لذّات وآلام ملائمة ومنافرة لأن اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو خير وكمال عند المدركة من حيث هو خير وكمال والألم ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدركة من حيث هو آفة وشر.

ولا شكّ أن تشبه النفس الناطقة لمبدئها وموجدها باتصافها بادراكات حقة كلية يقينية وارتسامها بحقائق الموجودات خصوصاً العالية الشّريفة منها مثل المجردات المفارقة والنفوس السماوية والاجرام العلوية وقواها الحالة فيها الى أن ينتهي الى العناصر البسيطة الكلية الكرية ثم المركبات المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية بل الاوصاف الالهية الواجبية وتحققها بحقائق كمالية وتخلقها باخلاق حسنة مرضية كمال وخير بالنسبة اليها وتبطلها باتصافها باضداد ما ذكرنا كلها او بعضها او تعطلها بالخلو عنها آفة وشر بالنسبة اليها وفي استعداد النفس صلاحية للتحلي بكل

منها والتخلي عنها وكما أنّ الكمالات الكلية المذكورة القابلة لها النفس أقوى وأشد وأتم والذّ بمراتب كثيرة ومدارج كبيرة بالنسبة الى ما يعد كمالا ولذة بالنسبة الى الحواس فكذلك ادراك النفس اتم واكمل بالنسبة الى ادراكاتها لأن كلا من الحواس لا يدرك الاّ الصورة الجزئية الشخصية من غير تفصيل وتحليل الى اجزائها واطلاع على ذاتياتها وعوارضها وسائر جهاتها وصفاتها بخلاف النفس الناطقة فإنّها محيطة بجميعها.

ولا شكّ أنّ الادراك على وجه الاحاطة والتفصيل اتم واقوى من ادراك جملي صوري وأدوم لأن ادراك الحواس مشروط بوضع معيّن كالمقابلة والمقاربة والمقارنة فكثيرا ما يتبدل الوضع المشروط به الادراك فيزول الادراك بخلاف ادراك النفس فإنّه يبقى ببقائها فإنّ الآلات البدنيّة والأفعال الصادرة عنها ليست الاّ معدات لادراك النفس لا شرائط له فإنّا نرى بقاء الادراكات الكلية في النفس بعد زوال الاحساسات الجزئية عن الحواس بل بعد بطلان القوى الحساسة ايضاً فتبقى ببقاء العلة الفاعلية التي هي العقول الفعّالة على اصل الفلسفة والواجب الحق تعالى على المذهب الحق وببقاء العلة العاملة التي هي ذات النفس إذ بقاء العلة التامّة يوجب بقاء المعلول فإذا كان ادراك النفس اتم واقوى وأدوم وابقى ومدركاتها اشرف واعلى فلا جرم تكون لذتها اكمل واوفى وألمها اوجع واخزى ومما يدل على كمال لذتها بالنسبة الى اللذات الحسية كون حال الملك والانسان اشرف من حال البهائم والانعام فإنّ فضلهما عليها ليس الاّ اللّذات العقلية والادراكات الكلية للاشتراك في اللذات الحسية والاحساسات الجزئية بل ولكون بعض البهائم اسعد حالا منهما بالنسبة الى الاحساسات وايضاً اللّذات الباطنة اعلى وآثر عن اعظم اللذات الحسية كالحشمة والجاه فإنّها مؤثرة على جميع اللذات الحسية خصوصاً عند اهل الهمم العلية فإنّه قد يترك جميع اللذات البدنيّة ويرتكب المشقات المتعبة حتّى المحظورات المعيّنة لينال حشمة ورياسة وبعد هذا قد يناله وبعض المكارم التي هي الم محض ظاهرا مؤثر عند الاكارم للذة واحدة باطنة كما أنّ بعض الاكارم يؤثر على نفسه الغير عند شدّة

حاجته وضرورة فاقته ويصرف ما في يده الى الغير ويقاسي شدائد الفقر ويلتذ مع ذلك بذلك الايثار وقد يقع ايثار اللذة الباطنة على الشهوات الظاهرة في الامور الدّنيئة الخسيسة مثل اللعب واللهو وكلمات اللغو فإذا كانت امثال هذه اللذات الباطنة مرجحة ومؤثرة عند العقلاء على الشهوات واللذات الحسية فاللذات العقلية الصرفة احق واولى بالرجحان فإنّها اعلى مراتب اللذات الباطنة فحال الالم الروحاني مثلها بالنسبة الى الجسماني.

فقد تبين مما ذكر أنّ النفس بعد مفارقتها عن البدن بفساد اعتدال مزاجه الّذي بسببه صلح وصحّ تعلق النفس المجردة به تبقى مجردة مدركة بالادراكات التي اكتسبتها بواسطة البدن عند تعلقها به فلما كان الادراك منحصرا في ادراك ملائم او منافر وادراك الملائم لذة وادراك المنافر الما فلا جرم بكون حال النفس منحصرا في اللذة والألم فكل نفس اما ملتذ محض واما متألم صرف أو مختلط ومتردد حاله بين اللذة والألم فالملائمة او المنافرة للنفسي لا تكون الاّ بحسب القوة النظرية او القوة العملية اما الملائم بحسب القوة النظرية فالادراكات الحقة الجازمة اليقينية خصوصاً الجلية الشهودية الذوقية المترقبة من مرتبة علم اليقين الى عين اليقين ومنه الى حق اليقين وخصوصاً المتعلقة بالمدركات الشّريفة العلية مثل الحقائق المحيطة الكلية والعقول الفعالة والصفات الالهية والكمالات السبحانية والمنافر ما يضادّ ذلك من مراتب الجهل الجهل المركب والبسيط والشبهات والشكوك والاوهام والخيالات الباطلة خصوصاً المتعلقة بالامور الشّريفة المذكورة والملائم بحسب القوة العملية الملكات الفاضلة والاخلاق الحسنة الملكية المرضية المنبعثة من الميل والانجذاب الى الحضرات العلية والمبادئ الشّريفة والاعراض عن الإنهماك في الشهوات البدنيّة واللذات الحسية والتنزه عن التلطخ بالهيئات الرذيلة البهيمية والدناءات الطبعية البدنيّة والمنافر يحسبها ما تضاد ذلك من الخصلات الخسيسة والعادات الخبيثة المستحكمة بالمزاولة على الاعمال الرذيلة والمواظبة على الأفعال السيئة والأُلف بالشهوات

الفاسدة الفانية وهجر الباقيات الصّالحات السنية السامية والعكوف على الباطل واختيار العاجل على الآجل وحب الفاني والزائل ونسيان الحق الموجد الفاعل.

ثم اللذات والآلام التي هي بحسب القوة النظرية تبقى وتدوم ولا تفنى. فاللذة بها فوز دائم ونعيم مقيم قائم صاحبها فيها خالدا ابدا ومتنعم ملتذ دائماً سرمدا وكذلك الالم عذاب سرمد والمعذب فيه مخلد وهذا مثل ما يحكم الشّرع على المؤمن الموقن بالنعيم الدائم السرمدي وعلى الكافر المستكبر بالخلود في العذاب الابدي. واما الآلام التي بحسب القوة العملية فلا يبقى ولا يدوم بل يزول بعد زمان طويل او قصير بحسب رسوخ الهيئات البدنيّة واستحكام الميل الى الشهوات الحسية فإنّ تلك الهيئات والشهوات امور خارجة طارية مخالفة لما تقتضيه ذات النفس وما اقتضاه الاّ الطبيعة العنصرية والقوى المزاجية ثم سرت آثارها الى النفس بسبب الارتباط والتعلق الثابتين بينها وبين البدن ومثل هذه الملكة تزول بعد زوال السبب يوما بعد يوم على سبيل التدريج كزوال القوة المحركة عن الحجر المرمى بالقسر آنا بعد آن كما أنّ من اغترب عن وطنه الاصلي وتوطن في بلد آخر وصاحب فيه الاصحاب وصادق مع الاصدقاء واستأنس بهم واعتاد بصحبتهم ثم ارتحل من ذلك البلد ورجع الى وطنه الاصلي واصحابه واخوانه القديميين الفطريين. فلا جرم يتألم زمانا بمفارقة الاصحاب الذين صاحب معهم في بلد الغربة لكن يزول على التدريج حتّى لا يبقى من اثره شيء اصلاً واما اللذات التي يحسها فتدوم بدوام الملكات الفاضلة والصفات الحسنة ودوامها لأنها من مقتضيات النفوس المجردة والكمالات المستعدة هي لها وانما القوى الجسمانية والاعمال البدنيّة معدات لها فلا تزول بزوالها بل تبقى مثل الادراكات الكلية.

فإن قلت فلو كان حقاً ما ذكرت وكانت الامور المذكورة بعضها مؤلما وبعضها ملذا لترتب عليها تلك الآثار حين تعلق النفوس بالأبدان والواقع بخلافه.

فانا نرى الجاهل السيّئ الاخلاق لا يتألم لا بالجهل ولا بسوء الخلق يقولون في جوابك ذاك في شدّة الاشتغال عن المعقولات بالمحسوسات وتمام الاحتجاب بالظواهر

عن البواطن بحيث يحجبها الإنهماك في الشهوات الحسية عن الالتفات الى الحالات العقلية كالعضو الملوف بالجذر لا تدرك لامسته الحر والبرد حين مسّت بهما حتّى إذا زال آفة الحذر عنه دفعة حين مساسه بالحار او البارد لتأثر به تأثيرا قويّا وادرك ادراكا ضرورياً فكذلك حال الجاهل المذكور إذا فارقت روحه بدنه حين تلوثه بالخباثات المذكورة لادركت الخباثات المتلبسة به دفعة وتألم تألما قويا جدا وندم حين لا ينفعه الندم ويحل به العذاب الاليم والبلاء الاعم ثم إنّ للفلاسفة تفصيلاً في مراتب السعادة والشقاوة نذكرها على طريق الاجمال ونشير اليها باحسن مقال.

فصل في مراتب السعادة والشقاوة

فاعلم أنّ من كان من النفوس مؤيدا بالفطرة السليمة الصافية والفطنة الكافية الوافية وتداركته العناية الأزلية وتعلقت بالبدن المعتدل المزاج صالح الامتزاج فجمعت بين الكمالات العملية والادراكات الحقة اليقينية والملكات الفاضلة السنية وتخلت عن الرذائل البهيمية والسيئآت الدّنيئة الطبعية فهو سعيد مطلقاً ملتذ من جميع الوجوه ومبتهج بالكمال المطلق سرورها سرمدي ونعيمها ابدي وصاحب المرتبة العليا والسعادة العظمى والبالغ الى الغاية القصوى هي النفس التي تكون عالماً عقليا نورانيا مرتسما فيه الحقائق الكلية ومستحضرا فيه الدقائق الذوقية واصلا الى الحضرة المبدئية العلية ومشاهدا للكمالات الكلية الالهية ومنتقشا فيه صور الكل ومجتمعا فيه صور العالم الكلّي والوجود المطلق مبتدئا من المبدإ العليّ الاعلى جلّ ذكره وتعالى وكمالاته الاّ وسالكا الى العقول الفعالة ثم الاجرام المحيطة الكلية من العرش والكرسي والسّموات العلية والنفوس العلوية المتعلقة بها والكواكب السيارة والثابتة المركوزة فيها ثم العوالم السفلية العنصرية من البسائط والمركبات والكليات والجزئيات وتعرف العلل الغائية للحركات الكلية والعناية الازلية وكيفيتها.

وتعرف أنّ المبدأ بأي وجود وبأي وحدة يختص وأنّه كيف يتعلق علمه

بالاشياء بلا ايجاب تكثر وتغير في ذاته بوجه من الوجوه ويعرف كيف نسب ترتب الموجودات اليه وبالجملة ترتسم صور الموجودات كلها حتّى كأنها هي الكل وكل من افراد العالم سواء كان من العلويات والسفليات جزء منه او كأنها هي الكلّي وكل منها جزئي له وهذا غاية مراتب الكمال ونهاية الوصول الى حضرة ذي الجلال والجمال وما مرتبة من مراتب السعادة الاّ وهي دونه ومن اضاع من النفوس القوى النظرية وعطل القوى العملية وصرفهما الى الامور الخسيسة الحسية والافكار الرديئة والاعمال البهيمية والسبعية وجمع بين الرذائل الاعتقادية والفعلية واتصف بالاعتقادات الزائغة الباطلة واكتسب الهيئات الرذيلة بالمزاولة على الاعمال السيئة.

ومع ذلك كان قد عرف أنّ له كمالات بها سعادتها وباعدامها شقاوتها سواء عرفت تلك الكمالات بماهيتها او اقتصرت على معرفة اثباتها فهو الشقي المطلق تتألم عند مفارقتها عن البدن وانكشاف حجب الاشتغالات النفسانية تألماً عظيماً بحرمانها عن كمالاتها واعظم بتلوّثها بما يضادها من الخباثات المظلمة المكدرة وتتحسر تحسراً كبيراً واكبر بكلا الشقوتين ثم انها وإن زالت حسرتها بسبب مفارقتها عن مألوفاتها وكدوراتها بسبب سوء هيئاتها ولكن لأجل التألم بسبب الاشتياق الى نور العلم والعرفان والتأذي بظلمة الجهل وسوء الاعتقاد في حسرة عظيمة ابدية وخيبة أليمة دائمة ويقولون إنّ تلك النفس إن لم تتكدر بكدورات العقائد الباطلة بل كانت نهاية امرها الحرمان فتتألم تألماً شديداً مديداً بعد الموت لكن تنقضي آلامها بعد مدد مديدة ويؤول حالها الى الخلاص والسّلامة وإن كانت تلك النفس ما عرفت أن لها كمالات ادراكية بل غفلت عنها بالكلية فحسرتها وعذابها مقصورة على التألم الّذي بسبب المفارقة عن المألوفات والملابسة بسوء الهيئات وذلك التألم إذا زال وانقضى بعد زمان كما ذكرنا يؤول حال تلك النفس الى نوع من السعادة بالاستراحة عن الآلام والخلاص عن العذاب فهي ليست بخارجة عن الرحمة الواسعة والنفس التي تحلت بالفضائل العلمية ولكن ما تخلت عن الهيئات الردية فهي ملتذة بتلك الفضائل ومتألمة بالهيئات الرديئة

والرذائل الدّنيئة فبعد مدة ينقطع تألمها وحسرها وتبقى وتدوم لذها وبهجتها فهي في اول امرها سعيدة من وجه وشقية من وجه لكن مآلها الى السعادة المطلقة كالمؤمن الفاسق في حكم الشّرع والنفس التي قصرت عن فضيلة الادراك واتصفت بما يضادها ولكن ادركت فضيلة الملكات الحسية فهي إن كانت اعتقدت كمالاها العلمية بآنيّتها او بها وبماهيتها فهي ابدا بين السعادة والشقاوة واللذة والألم مترددة دائرة تلتذ بحسب حسن آثار قوها العملية بعض التذاذ ولكن تتألم بحسب سوء آثار قوها الفطرية او عدمها تألما شديداً او تتعذب عذابا مديدا وإن كانت لم تعتقد تلك فهي في السّلامة من العذاب والخلاص من الألم وإن لم تفز سعادة معتدة بها وكرامة تعتد من الزلفى وهذه هي النفوس البله والقلوب الصلبة سليمة صدورهن عن الغل والحقد والفتنة ولكن خالية قلوبهن عن العلم والادراك والفطنة كالزهاد والصلحاء العامية.

وقريب منهم ودونهم من يخلو رأسا عن الكمالات العلمية والعملية وكذا عن اسباب الشقاوات بالكلية بأن لا يعتقد أنّ له كمالا ولم يزاول من الخير والشر اعمالا كالاطفال والمجانين. وبعض الفلاسفة ذهبوا الى أنّ مثل هذه النفس لابدّ أن يتعلق بجسم آخر يكون موضعاً لتخيلات النفس لا تعلق تدبير وتصرف لذلك الجسم فإنّ ذلك تناسخ لا يقول به الفلاسفة لأن النفس لا فعل لها غير الادراك ولا يجوز التعطل في الوجود ومن ضرورة الإدراك التعلق بجسم ما يكون موضعاً لتخيلاته من الاجرام السماوية او الاجرام المتولدة من الهواء والادخنة والأبخرة لأن التخيل لا يمكن إلّ بآلة جسمانية فتخيل الصور المعتقدة عندها فإن كانت خيراً شاهدت الخيرات الآخروية على حسب ما اعتقدها في الحياة الدّنيا والاّ فلا يشاهد إلاّ العقاب هذا محصل كلامهم في أمر المعاد واعترض عليهم أولا بمنع كون اللذة ما ذكروا من أنها إدراك ما هو كمال وخير عند المركب من حيث هو كذلك واستقراء اكثر الجزئيات لا يفيد يقيناً ودعوى البديهة غير مسموعة في كون اللذة ذلك أو لازما له ممتنع الانفكاك عن ذلك وبأنّه يجوز أن تكون اللذة إدراك الكمالات الجسمانية لا

إدراك الكمال المطلق لأن المعلوم بالوجدان هو الأول ولا يلزم منه أن تكون الكمالات العقلية الغير الجسمانية لذة لجواز تخالفهما بالحقيقة وبعد تسليم بقاء النفس بعد خراب البدن بناء على الايرادات التي اورد على الدلائل الدّالة عليه كما سبق ومنع قبول النفس الصّور العقلية على تقدير بقائها بناء على جواز اشتراط التعلق بالبدن في ذلك ومنع الحصول على تسليم القبول بناء على قاعدة الاختيار وبطلان الايجاب وبأنّه لو كان ما ذكرتم حقاً لزم التذاذ النفس بالادراكات الكلية فوق التذاذها بالشهوات الحسية عند ما كانت متعلقة بالبدن والواقع بخلافه ولا يجدي قولهم الاشتغال بتدبير البدن والاستغراق في الاحوال الجسمانية يمنع ذلك لأنها لو منعت لمنعت الادراك من أن يحصل ولما لم يمنعه وحصل لزم حصول اللذة لأنها عين الادراك على قولهم وايضاً غلبة الضعيف على القوي ومنعه له غير معقول.

اقول استلزام الادراك اللذة منعه مكابرة حتّى أنّ بعضاً من الطلبة يؤثرون الاشتغال بمذاكرة ما تعلموه من مسائل معدودة على تنعمات حسية ورياسات انسبية غائية إنّ اللذة القوية العظيمة انما تترتب على الادراك الكامل على وجه الانجلاء والانكشاف السّالم عن ممانعة الموانع ومعاوقة العوائق مثل الامور المذكورة من الاشتغال والاستغراق فليخلف هذا الادراك عن بعض المدركين تخلفت اللذة القوية العظيمة عنهم وإن كان لا يخلو ادراك ما عن لذة ما في جميع المواد.

واعترض على قولهم بأن التألم الحاصل للنفس المفارقة سبب الهيئات السيئة المكتسبة بملابسة الأبدان لا يدوم بل ينقطع في زمان قصير او مديد بحسب رسوخه او عدمه بأن ما قلتم في بيان دوام الادراكات العقلية من أنّ بقاء القابل والفاعل يوجب بقاء المعلول جار ههنا ايضاً فإنّ القابل للتألم المذكور هو النفس والفاعل هو المبدإ او المفارقات فالقول ببقاء الادراك وبزوال الهئات بحكم محض وفرق بلا فارق.

وما قيل من جواز استناد زوال الهيئات الى تجددات الاوضاع الفلكية وتحركات الاجرام السماوية وآثار تلك الاوضاع والحركات في عالم النفوس مثل تلاحق النفوس

المفارقة قرنا بعد قرن مثلاً لا يصلح فارقا إذ الاختصاص لهذه المذكورات بالهيئات دون الادراكات فكما تجوز سببيتها لزوال الهيئات كذلك تجوز سببيتها لزوال الادراكات ويمكن الفرق بأن الادراك صفة ذاتية للنفس وهي مقتضية لها بحسب الذات غير انه متأخر لاحتياجه الى المعدات فإذا حصل المعدات يلزم البقاء ويمتنع الزوال والفناء واما التألم فهو صفة عارضة لا يقتضيه ذات النفس بل يعرض لها بحسب العوارض العاسرة من الملابسات البدنيّة فإذا زال العاسر يزول ذلك شيئاً بعد شيء على التدريج لزوال القوة العارضة للنفس بالقسر الموجب لذلك التألم شيئاً بعد شيء الى أن يفنى ويزول كالميل القسري العارض للحجر المرمى كما نبّهنا عليه فيما سبق.

واعترض ايضاً على فرقهم بين الجاحد المعتقد بالاعتقادات الباطلة والمحروم المجرد عن الادراكات الحقة اليقينية وإن لم يعتقد الاعتقادات الباطلة بأن الاول ابدي التألم والثاني يؤول عاقبته الى السّلامة والخلاص عن الآلام بأنّه ايضاً فرق من غير فارق لأن سبب التألم فيهما الاشتياق الى الكمال الفائت على ما قالوا وعند اتحاد السبب تمنع التفاوت في المسبب فإن فرق بأن سبب التألم في الأول الاعتقادات الباطلة المضادة للكمال الحقيقي وفي الثاني الشوق المبني الى ذكر الكمال القابل بمرور الازمان للنسيان والزوال بخلاف الاول لتمام رسوخ الاعتقادات الجازمة وإن كان بخلاف الواقع يقال اما أن يبقى بعد الموت اعتقاد حقية الاعتقادات الباطلة الواقعة حين التعلق بالبدن فيكون المعتقد على التسلي والاطمئنان كما كان قبل الموت لا على التألم المسبب من اعتقاد بطلان ما عليه من العلوم واما أن يزول ذلك الاعتقاد بعد الموت فيقرر زوال الاعتقادات الباطلة فيزول بزواله الآلام المسببة منها فلا يبقى اصلاً بعد الموت فضلاً عن الدوام.

ويمكن أن يقال الاعتقادات الباطلة توجب هيئة ظلمانية في جوهر النفس راسخة فيه بحيث لا يزول بزوال اعتقاد حقية تلك الاعتقادات الباطلة لكن القول بأن تلك الهيئة لا تقبل الزوال اصلاً ويجب بقاؤها ابدا لا دلالة عليه قاطعة.

واعترض ايضاً على قولهم بأن النفوس الساذجة للقاصرين عن الفضائل العلمية المتخلقين بالاخلاق الحسنة المتحلين سببها بالهيئات السنية من اهل السّلامة ثم تتعلق ببعض الاجرام ليكون آلة لتخيلها بحكم عدم جواز التعطل في الوجود بأن تلك النفوس لابدّ أن تكون لها اعتقادات باطلة فتكون آلامهم ابدية فكيف يكونون من اهل السّلامة وبأن عدم جواز التعطل في الوجود غير مسلم ولا مبرهن فكيف يستدل بحكم على التعلق المذكور وبمنع لزوم التعطل على تقدير عدم التعلق والتخيل الأخروي او شعور النفس الساذجة بذواها ووجوداها يكفي في نفي التعطل وبأن تعين بعض اجزاء الاجرام السماوية لتعلق بعض النفوس تعين بلا معين لتشابه اجزاء الاجرام وتعلق كل من النفوس لكل من الاجزاء بين الاستحالة فتعين عدم التعلق.

ويمكن الجواب عن الأول بأن النفوس الساذجة قاصرة عن علم أنّ لها كمالا كما انها قاصرة عن سائر العلوم فلذلك سلموا عن الآلام الابدية فتحقق مما ذكر أن اقوال الفلاسفة في أمر المعاد وإن كان بعضها حقاً مطابقا للواقع لكن دعوى استبداد العقل في التصديق بها والاستغناء عن الشّرع والشارع خصوصاً في التفاصيل المذكورة دعوى باطلة وبطلانها بين كما ذكرنا من الايرادات والاعتراضات على مقدمات ادلتهم على التفصيل.

اللّهمَّ الاّ أن يقولوا بأنّها تنبيهات ومشوقاّت والفرقان ليسا الاّ بالذوق والوجدان كما حكي عن افلاطون الالهي وغيره من الحكماء القدماء أنّهم كانوا يسندون معارفهم الى الاحوال السنية من الانسلاخات الشّريفة والمعراجات اللطيفة ويؤيد هذا القول تلمّذ بعضهم لبعض من الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين واخذهم الحكمة من معدن النّبوّة كما روي عن الحكيم انبادقلس أنّه كان في زمن داود النّبيّ عليه السّلام وأنّه مضى اليه وتلقى منه واختلف الى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ثم عاد الى يونان وافاد وعن الحكيم فيثاغوراس أنّه كان في زمن سليمان عليه السّلام وقد اخذ الحكمة عن معدن النّبوّة ايضاً وكان يدعي أنّه شاهد العوالم بحثه

وحدسه وبلغ في الرياضة الى أن يسمع حفيف الفلك ووصل الى مقام الملك وقال ما سمعت شيئاً قط الذّ من حركاتها ولا رأيت شيئاً ابهى من صورها وهيئاتها.

وسقراط اقتبس الحكمة من فيثاغوراس وافلاطون تلمّذ لسقراط وأخذ العلم منه فلما اغتيل سقراط بالسّم ومات قام مقامه وجلس على كرسيه وافاد ما استفاد والمقصود أنّ قدماء الفلاسفة كانوا اهل رياضات بالغة وتزهدات عن الدّنيا ومراجعات الى الانبياء والورثة فلا يبعد أن يكونوا ارباب ذوق ووجدان.

واما نفي المعاد الجسماني وسائر العقائد المخالفة لقواعد الاسلام مثل القول بقدم العالم وأبديته وبنفي العلم بالجزئيات عنه سبحانه فلعلّها من اقوال المتفلسفة المتأخرين الذين اعتمدوا على أقوالهم المظلمة بظلمة العجب والكبر الخالية عن نور الإيمان والاطاعة لمن اوجب الله تعالى عليهم طاعته وقرن طاعته بطاعته وهم الرسل والانبياء واستبدوا بآرائهم الباطلة وتمسكوا باذيال اوهامهم الفاسدة وخيالاتهم الكاسدة من غير ارتياض واجتهاد وسلامة صدر عن التعصب والاحتقاد فضلوا واضلوا كثيرا عن سواء السبيل فنعوذ بالله عن الزيغ والزلل وهو نعم المولى ونعم الجليل فلزمنا الآن أن نورد ما زعموه دليلاً عن نفي المعاد الجسماني للرد عليهم حتّى يتم استدلالنا عن حقية المعاد الجسماني.

فصل في ابطال متمسكات النافين حشر الأجساد

وقالوا إنّ الأبدان إذا فارقتها النفوس تتعفن ثم تتفتت وتتشتت اجزاؤه وأعضاؤه فتنعدم صورها وأعضاؤها وتبقى مواد أجزائه متفرقة متبدلة الصور ومتغيرة الأعراض. ثم أنها بعد ذلك لا تقبل الإعادة اصلاً وما ورد في الشرائع مما يدل بظواهره على ثبوت اللذات والآلام الجسمانية فليس المراد بها ظواهرها إنما هي أمثال ضربت على قدر فهم العامة فإنّ الرسل مبعوثون للخواص والعوام وتفهيم العام لا يمكن إلاّ بضرب الامثال والخواص يتفطن للمراد وهذا مثل الآيات الدّالة ظاهرها بالجهة

والجسمية تعالى الله سبحانه عنهما وعن سائر النقائص الإمكانية والعوارض المكانية.

فنقول قد عرفت أنّ صرف النصوص عن الظواهر انما يكون فيما عارض ظواهرها القطعيّات مثل ما قاسوا عليه من الآيات الدّالة على الجهة والجسمية وما ذكروه ههنا في معرض القطعيّات ليس الاّ شكوك وشبهات.

واما ما قالوا من أنّ الأبدان بعد تفرق اجزائها لا تقبل الاعادة فلا قرينة لهم عليه فضلاً عن الدليل والشبه المنقولة عنهم في هذا الدعوى كثيرة واكثرها مبنية على امتناع اعادة المعدوم بعينه فنقدم هذه المسألة اولا ونبطل ما استدلّوا به عليه وبعضهم ادعوا البديهة في ذلك حتّى استحسنه الامام وقال ونعم ما قال الشّيخ من أنّ كل من راجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبة شهد عقله الصريح بأن اعادة المعدوم ممتنع وبعضهم استدلّوا عليه بوجوه:

منها أنّه لو جاز لكان محكوما عليه بالجواز والحكم عليه لا يمكن الاّ بالاشارة اليه ولا يمكن الاّ الى ما له هوية ولا هوية للمعدوم فلا اشارة اليه ولا حكم عليه بجواز العود فلا يجوز له العود.

نقول كلامنا في المعدوم الخارجي ويجوز أن تكون له هوية في الذهن وإن لم تكن له هوية في الخارج والهوية الذهنية تكفي في الاشارة والحكم بجواز العود فيجوز وايضاً هذا الدليل منقوض بسائر الحوادث قبل وجودها لأن جواز وجودها قبل وجودها يستلزم صحة الحكم عليه بالجواز وهو يستدعي الاشارة اليه وهي تستدعي أن تكون لها هوية والحوادث قبل وجودها ليست لها هوية فيلزم امتناع وجودها مع أنّ الواقع يكذبه فالدليل باطل ومنها أنّ اعادة المعدوم لا يكون الاّ بتحلل العدم بين الشيء ونفسه وذا بين الاستحالة.

نقول ليس اللازم الاّ تحلل العدم بين زمان وجود شيء واحد واي استحالة فيه كما لا استحالة في تحلل الوجود بين عدمي شيء واحد في الكائنات الفاسدة.

ومنها أنّ الوقت من مشخصات الوجود إذ الموجود في هذا الزمان يغاير

الموجود في ذلك الزمان فلو اعيد المعدوم بعينه لأعيد وقته الاول معه فلا تكون اعادة بل ابداء لأن الاعادة والإبداء إنما يتمايزان بتغاير الوقتين، نقول الوقت ليس من مشخصات الحادث ولو كان كذلك لما كان شيء من الذوات الموجودة امس باقيا اليوم بعينه وبشخصه لتغير الزمان الذي هو من المشخصات على ما قلتم وهذه سفسطة ظاهرة البطلان.

ومنها أنّه لو جاز الاعادة لجاز ان يوجد المعاد بدلا عن المبدإ في زمانه إذ ما جاز لواحد من الامثال يجوز البتة لكل من الآخر بحكم المماثلة فيلزم عدم التميز بين المبدإ والمعاد.

نقول المبدأ والمعاد شخص واحد بالذات والتشخص والتميز ليس الاّ باعتبار الاضافتين بالقياس الى زمانين كما إذا اعتبرنا شخص زيد الباقي في سنين بالاضافة الى كل من السنين لا جرم يلزم التغاير والتمايز الإعتباريان بين زيد المضاف إلى هذه السنة وزيد المضاف إلى تلك السنّة.

فإذا فرضنا الزمان واحداً ورفعنا الاضافات الى الأزمنة فليس الاّ زيد واحد بالشخص والاعتبار فكذا هذا فإنّ المبدأ والمعاد شخص واحد موجود في زمانين كما إذا فرضنا بقاءه من الزمان الأول الى الزمان الثاني وعدم تحلل العدم بين ذينك الزمانين والتميز منهما ليس الاّ بتعدد الزمانين وتميزهما فإذا فرضنا عدم التعدد ووحدة الزمان لابدّ أن ليس ثمة الاّ شخص واحد بالذات وبالاعتبار فلا استحالة فيه وهذا التقرير مما تفردنا به والمنقول في سائر الكتب هو انه لو جازت لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة بحكم المماثلة وذا يستلزم عدم التميز بين المبدإ والمعاد لأن التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض ولا اختصاص لهذا التقرير باعادة المعدوم فإنّه يجري مطلقاً سواء جازت الاعادة أو لم تجز فانه يمكن أن يقال يجوز أن يوجد بدل كل شخص واقع في زمان واحد آخر من امثاله في زمانه بحكم المماثلة فيلزم عدم التميز بين الامثال والمبدإ والمعاد.

ويرد عليه ايضاً منع امكان وجود مثل بهذا المعنى إذ يلزم منه اشتراك تشخص واحد بين أشخاص متعددة مع أن كون كلّ تشخص مختصا بشخص واحد يتميز به عن سائر الأشخاص المشتركة معه في الماهية بين لا شبهة فيه.

واما ادعاؤهم البديهة في هذه المسألة فأن ادعوا أنّ امتناع اعادة المعدوم بعينه حتّى بوقته واضافة اوليته ومبدئيته وسائر اضافاته وعوارضه ممتنع فمسلم لكن لا يضرّنا في اثبات المعاد الجسماني وإن ادعوا أنّه بماهيته ومشخصاته الداخلة في شخصه المتميزة بها عن غيره في ذاته الشخصية الباقية معه عند تغير اضافاته الى الأزمنة المتعددة المتغايرة والامكنة المختلفة المتباعدة ممتنع فلا. وكيف وقد خالف فيه كثير من العلماء المحققين المنصفين والعقلاء المدققين المتقنين ودعوى البديهة فيما هو كذلك مكابرة محضة وتحكم محكم فافهم.

فلما تحقق الحق في مسألة اعادة المعدوم وانكشفت عنها الشبهات كما تنكشف عن وجه الشمس الغيوم فنورد ادلتهم على نفي الحشر الجسماني واحداً بعد واحد ونبيّن ما في كل منها من المفاسد.

ومنها أن اعادة الاجسام اما أن تكون باعدام اجزائه العنصرية بصورها وموادها ثم باعادتها كما كان بالمواد والصور واما أن تكون بتفريق الاجزاء واعدام الصور مع بقاء المواد ثم بجمعها واعادة الصورة التركبية الشخصية والحياة اليها وكلاهما يتضمن اعادة المعدوم اما الأول فظاهر واما الثاني فلأن عدم الصورة الشخصية والعوارض العارضة للمجموع المركب الشخصي ثم عودها الى الوجود لازم على ذلك التقدير.

وجوابها ما عرفت من منع امتناع اعادة المعدوم بابطال ادلتها ومنع لزوم اعادة المعدوم لاحتمال أن تكون الحقيقة الانسانية عبارة عن اجزاء اصلية باقية من اول الحياة الى الممات وبعدها تقبضها الملائكة بأمر الله وتحفظها عن التغير والتفرق فتبقى بموادها وصورها ويكون مدار الثواب والعقاب وسائر اجزاء البدن الدّنيويّ

والاخروي فضلات لا يضر تبدلها وتغيرها.

ومنها أنّه لو اكل انسان انساناً او كان ما اكله إنسان من غذائه من جنس الحيوانات والنباتات ما كان جزء في الزمان الماضي من انسان آخر ثم تفتت واختلط بالتراب وكان جزء من الحيوانات والنباتات لزم أن يكون جزء ما بعينه جزء من انسانين فصاعدا فاما أن يعاد ذلك في بدن كل واحد ممن كان جزء له في وقت ما وهو بين البطلان واما أن يعاد في بدن واحد بعينه دون غيره فيلزم الترجيح بلا مرجح وأن لا يعاد غيره بتمامه والاول باطل والثاني خلاف المدعي والمفروض.

والجواب أنّ مجرد الجواز والاحتمال لا يضرّنا في مدعينا واما لزوم الوقوع فغير مسلم لجواز ان يحفظ القادر المختار أن تكون اجزاء بعينها اجزاء اصلية من البدنين لمصلحة المعاد.

وما قيل من أن الأبدان غير متناهية واجزاء العنصر متناهية فيلزم كون بعض الاجزاء او كله اجزاء من أبدان عدة ففاسد لابتنائه على اصل القدم المبين فساده وفساد أوله كما ستعرفه.

ومنها أن يكون الانسان لابدّ أن يكون بطريق التوالد بسبب ازدواج ذكر وانثى من جنسه وبأن تستحيل اجزاؤه في الاطوار بان تتركب الاجزاء العنصرية ويصير نباتا ثم يصير جزء من الانسان بالذات او بواسطة أن يكون جزء من بدن الحيوان ثم يستحيل دماً ثم منيا ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها علقة ثم مضغة ثم عظاما فيكسى لحما ثم ينشأ خلقا آخر.

ومعلوم أنّ العود الجسماني خارج عن هذه الاساليب فيمتنع والاّ لاحتمل عند كل احد أن يكون كل انسان متولدا من غير أب وأم ومن دون تلك الاستحالات وهو سفسطة ظاهرة وكذا ملزومه.

والجواب أنّ كون ذلك الاحتمال سفسطة بناء على ما عرف من عادة الله تعالى على أن خلق الانسان في هذه الدار انما يكون على الوجوه المذكورة.

واما بعد ما عرف بتعريفه أنّ الاعادة في الدار الآخرة لا يكون بهذا الوجه فاحتماله لا يكون سفسطة بل يكون احتمال خلافه سفسطة فإن يكون الانسان على الوجه المذكور ليس بواجب عقلا وليس هناك الاّ وجوب عادي والعادة المعروفة ليست الاّ في هذه الدار.

واما في الدار الآخرة فما عرفنا أنّ عادة الحق هناك ايضاً كذلك بل عرفنا بتعريفه انها ليست كذلك فإنّ عجائب قدرة الله وغرائب صنعته لا يمكن أن يحيط بها أحد وهذه الصنعة المعتادة التي لو فرضنا انا ما رأيناه لسبقت الى اذهاننا استحالتها عند سماعنا اياه تدل على شمول قدرة الله لامثال هذه في الغرابة مما يخالفها بالنوع او الجنس كما قال سبحانه وتعالى (**اَوَلَمْ يَرَ الْانْسَانُ اَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَاِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي اَنْشَأَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ** * يس: ٧٧-٧٩).

فانظر كيف جعل سبحانه خلق الإنسان من نطفة وانشأه أول مرة دليلاً على الإعادة وإمكانها وهم عكسوا وردوا الامور على أعقابها (**مَنْ يَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ** * الكهف: ١٧) (**مَنْ يُضْلِلِ اللهُ فَلاَ هَادِيَ لَهُ** * الاعراف: ١٨٦) (**وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ** * النور: ٤٠).

ومنها أنّ عود الروح الى البدن إن كان في عالم العناصر يلزم التناسخ وهو باطل او كان في عالم الافلاك فيلزم الانخراف للافلاك وهو محال لأن الانخراف لا يكون الاّ بحركة مستقيمة لبعض اجزاء الفلك وكذا الالتيام بعده والحركة المستقيمة لابدّ أن تكون إلى جهة وعن جهة ولا جهة خارج الفلك لأن الجهة لا تتحدد الاّ به فتمتنع الحركة المستقيمة لأجزائها فيمتنع له الخرق والالتيام الموقوفان عليها او كان في عالم آخر فيلزم أن يكون ذلك العالم كهذا العالم كروي الشكل لأن تحقق الجهات المختلفة يقتضي أن يتحدد بالمحيط والمركز وهما يجب أن يكونا بسيطين والبسيط لابدّ أن يكون كرويا فذلك اما أن يتصل بهذه الكرة التي هي عالمنا هذا او لا تتصل وعلى

كلا التقديرين يلزم الخلاء المحال اما على تقدير الانفصال فظاهر واما على الاتصال فلأن الاتصال بين الكرتين الحقيقيتين لا يمكن الاّ بنقطتين منهما فيلزم الخلاء.

ودليل آخر على امتناع عالم آخر انه لو كان لكان هناك العناصر الاربعة فيلزم تعدد الجزء الطبيعي للطبيعة الواحدة او دوام القسر وكل منهما محال والملزوم ايضاً محال وهذا الدليل بعض مقدماته معرضة للمنع لا يصلح لأن يستدل به وبعضه فاسد معلوم فساده اما المعلومة الفساد منها لزوم التناسخ على تقدير كون العود في عالم العناصر فانه انما يلزم لو كان البدن الثاني مباينا للاول وليس كذلك كما عرف.

ومنها امتناع الخرق على الأفلاك فإنّ ﴿**السَّمٰوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ** ﴾ الزمر: ٦٧) وما ذكروا في بيانه من المقدمات فممنوع وعلى تقدير صحته فإنما يدل على امتناع انخراق الفلك الأعظم فكون المعاد في عالم الأفلاك لا يستلزم انخراقه المفروض استحالته واما التي للمنع عرضه فالمقدمات المستدلة بها على امتناع كون المعاد في عالم آخر غير عالم العناصر والأفلاك.

فان لنا أن نمنع لزوم كون تحدد الجهات بالمحيط ولزوم بساطة المحيط واستلزام البساطة الكرية فإنّ كل ذلك مبني على قاعدة الايجاب فإنّ للقادر المختار أن يحدد الجهات بلا محيط ويخلق المحيط من الجسم المركب ويشكل البسيط بشكل غير كري بل لنا أن نمنع لزوم تحقق الجهات لم لا يجوز أن يكون اعتباريا محضا يثبت عند الاعتبار وينتفي عند انقطاعه.

ولنا أن نمنع لزوم الخلاء واستحالته اما منع لزومه فبجواز ان يكون ما بين الكرتين مملوء بجسم آخر مركب او بسيط بحسب اختيار المختار المجيد وباحتمال أن يكون هذا العالم بكليته اي بعرشه وكرسيه وسماواته وأرضه وسائر عناصره مركوزا في ثخن فلك اعلى كما قالوا في افلاك التداوير للكواكب ويكون في ثخن ذاك الفلك وفي حيطته عدة الاوكرة امثال هذه الكرة واعظم منها ويكون المعاد في بعض من تلك العوالم وهذا بالنسبة الى عظمة الذات المتعالية التي لا يحاط بوصفها والى

تأثير القدرة الغير المتناهية التي لا يكتنه كنهها اقل من نسبة خردلة الى الفلك الاعظم وقطرة الى البحر المحيط واستعظام هذا من الذات المقدسة واستكثاره من القدرة التامّة لقصور الفهم وقلة التعقل وباحتمال كون عناصر ذاك العالم مخالفاً في الحقيقة لعناصر هذا العالم وإن كان في العوارض مشاركا فيصح التخالف في الحيز الطبيعي وباحتمال اعدام هذا العالم بالكلية وايجاد في عالم آخر يكون العود فيه بلا لزوم الخلاء واما منع استحالته فبابطال ما استدلّوا به عليه.

ومنها أنّ الأبدان المعادية لا يمكن بقاؤه ابدا كما قال به قائلون لما نطقت به ظواهر النصوص لأن القوى الجسمانية لابدّ وأن ينتهي اثرها عددا ومددا لأن التأثير اما قسري واما طبيعي.

فالقسري لابدّ أن يختلف باختلاف القابل اي كلما كان القابل اكبر جسامة كان التأثير اقل لكون المعاوق اكثر وكل ما كان اصغر كان التأثير اكثر لقلة المعاوق الممانع فالأثر القسري من قاسر معيّن في المقسور الكبير لابدّ أن ينتهي لضرورة تحقق التفاوت بين الاثر الواقع في الصغير وبين الواقع في الكبير ويلزم منه انتهاء الاثر الواقع في الاجسام لأن تفاوت الآثار ليست الاّ بحسب تفاوت الجسامة المعاوقة لتأثير المؤثر القسري ونسبة جسامة الجسم الكبير أنّه مرتبة فرضت كبره الى جسامة الجسم الصغير أنّه مرتبة فرضت صغره نسبة متناهية الى متناه فيكون النسبة بين الاثرين كذلك وكذلك الطبيعي لابدّ أن يختلف باختلاف الفاعل لأن التأثير الصادر من الجسم الكبير اقوى والآثار المستندة اليه اكثر من التأثير الصادر من الجسم الصغير والآثار المستندة اليه فيلزم انتهاء الثاني لضرورة التفاوت والاول ايضاً لتناهي التفاوت الواقع بين الجسمين المستند اليها تفاوت الأثرين.

والجواب أنّ هذا الدليل مبني على استناد الآثار الجسدية الى القوى الجسمانية وليس الأمركذلك بل الاستناد الى القدرة الكاملة والارادة الشاملة فالدليل عليل والمدلول معلول.

وايضاً انما يتم هذا الدليل إذا كان التفاوت في القسري بحسب القابل فقط وفي الطبيعي بحسب الفاعل فقط ولم لا يجوز أن يكون التفاوت فيما نحن فيه بحسبهما معا فحين اقتضى الفاعل قلة الأثر يقتضي القابل كثرته لقلة معاوقة الطبائع البسيطة البدنيّة وبالعكس لكثرة المعاوقة من تلك الطبائع فلا يلزم انتهاء واحد من الاثرين بحكم التفاوت لمقاومة قوة كل منهما من وجه ضعفه من وجه آخر.

وايضاً الدليل على تقدير تمامه انما يدل على التفاوت بين الأثرين المستند احدها الى جسم كبير والآخر الى صغير والواقع احدهما في قابل صغير والآخر في كبير على اي وجه كان ذلك التفاوت فلم لا يجوز أن يكون بحسب الشّدّة والضعف كالسرعة والبطء بالنسبة الى حركتين مثلاً لا بحسب العدة والمدة حتّى يلزم تناهي الاقل بحكم القلة ثم يلزم تناهي الاكثر بحكم تناهي التفاوت.

ولو سلمنا استلزام التفاوت بحسب الشّدّة للتفاوت بحسب العدة او المدة بناء على ان التفاوت في الشّدّة عند وجود الزمان يوجب كثرة العدة في احدهما وقلتها في الآخر فعند اختلاف الزمان ذلك الايجاب باق وإن لزم التفاوت في المدة ايضاً لا محالة لكن لا نسلم أنّ التفاوت بحسب العدة يوجب التناهي في القليل فإنّ ذلك الايجاب انما يكون إذا جرى برهان التطبيق بتسلسل الاجزاء المجتمعة في الوجود واما إذا لم تجر بانتفاء الترتب او انتفاء الاجتماع في الوجود فلا ايجاب هناك كما في دوران المعدل وفلك البروج فإنّ حركة كل منهما غير متناهية مع تحقق التفاوت بينهما بحسب الشّدّة والعدة وايضاً هذا الدليل منقوض بما قالوا في الافلاك وحركتها فإنهم يقولون النفوس المنطبعة في اجرام الافلاك تنفعل انفعالات غير متناهية من المفارق وبواسطة تلك الانفعالات تصدر منها حركات غير متناهية فإنّ هناك صدور الآثار الغير المتناهية من القوى الجسمية ظاهرة على ما قالوا وما امكن لهم أن يقولوا هناك للجواز من توسط الانفعالات الغير المتناهية الفائضة من المفارقات وغيره فيمكن لنا أن نقول ههنا بمثله فنقابلهم بما قابلونا.

ومنها أنّ البدن عرضة للامراض والاسقام والاوجاع والآلام ومحل البلوى والغموم والاحزان والهموم واقتضاء الحكمة ابتلاء النفس المجردة اللطيفة النورية بهذه البلوى وتكدرها بتلك الكثافات الظلمانية بسبب تعلقها بالبدن انما هو لاحتياج النفس الى البدن في استكمالها بكمالاتها التي لابدّ في استحصالها من آلية البدن والبدن المعادي لا شكّ أنّه خال عن هذه المنافع والفوائد مملوء بتلك المضار والمفاسد لأنها من ضروريات الطبائع العنصرية فلا تقتضيه حكمة العليم الحكيم ولا يحكم به الحكم العدل الكريم إذ مثل هذا البدن كَلٌّ ووبال على النفس منغض للذاتها ومنقص لكمالاتها مكدر لنورانيتها ومكثف للطافتها فهي باقية على تجردها ومبتهجة بكمالاتها ومتنعمة بصفاء لذاتها وتمحض لطافتها وتخلصها عن الكدورات الجسدية والكثافات المادية.

والجواب أنّ البدن المعاد بدن لطيف نوراني لا يعرض له شيء من الآلام والاوجاع والبلوى للطافته الطبيعية ولتعلق ارادة القادر المختار على ذلك كما لا يعرض للاجسام اللطيفة في هذه النشأة ايضاً كالجن والملك واله للنفس في التلذذ باللذائذ الحسية والتنعم بالنعم الصورية وبذلك ينطبق الآخر بالاول ويرتفق الظاهر بالباطن فكما كان الانسان في النشأة الأولى كاسبا مكتسبا بحسب القوتين النظرية والعملية فكذلك يكون مجزياً في النشأة الاخرى بحسب الرتبتين الروحانيّة والبدنيّة ففيه فوائد جمة وعوائد عامة يستحق أن تقتضيه الحكمة ويليق أن يتعلق به الارادة.

وما قيل إنّ البدن لابدّ في بقائه من التغذي بالاكل والشرب والتغذي بهما لا ينفك عن الامراض فغير وارد على قاعدة الاختيار وعلى تقدير وروده فانما يرد على أن يكون التغذي بالاغذية الكثيفة فاما إذا كان بالاغذية اللطيفة للأبدان اللطيفة فلا. وقريب من هذا الدليل ما قيل إنّ البدن المعاد لو لم يكن مؤلفا من العناصر لكان مباينا للبدن الأول فلا يكون من الاعادة في شيء وإذا كان مؤلفا منها يلزم الفعل والانفعال بينها لتحصل الكيفية المتوسطة التي هي المزاج المصحح للحياة فيلزم الموت والفناء

ضرورة تأثير الحرارة الغريزية والحرارات العارضة الحاصلة من الحركات البدنيّة والنفسانية في افناء الرطوبات التي هي مادة الحياة فقضاؤها يؤدي الى الموت ضرورة.

والجواب عدم تسليم تركب البدن الأول ولا المعاد عن العناصر بل تركبه من الاجزاء المتشابهة المحسوسة واستدلالهم على التركب من العناصر بقصة القرع والانبيق فعلى تقدير تمامه انما يدل على انحلال الاجسام الى العناصر عند التفرق ولا يلزم منه أن يكون ابداؤها منها وعلى تقدير تسليم هذه المقدمات فلم لا يجوز أن تورد الغاذية ابدا بدل ما يتحلل من الرطوبات وقد عرف بطلان قولهم إنّ القوى الجسمانية لابدّ أن تنتهي آثارها.

فإن قيل الغاذية وإن اوردت ابدا بدل ما يتحلل فانما فعله في الايراد على السوية في جميع الأزمان واما فعل الحرارات المفنية فيقوى زمانا بعد زمان بحكم الدوام فافناؤها يكون من إبدال الغاذية ويؤدي إلى الموت ألبتة ولو بعد أزمنة متطاولة.

قلنا أما على أصل الإيجاب واستناد الأفعال إلى الطبائع فنعم واما على قاعدة الإختيار واستناد الأفعال إلى الفاعل المختار فلا كما لا يخفى.

وهذا جواب ايضاً عما قيل إنّ المعاد على الوجه المنقول عن الانبياء يتضمن دوام الحياة مع دوام الافتراق الحاصل من الحرارات المذكورة وهو خروج عن طور العقل فإنّه لا استحالة في ذلك على أن يكون الفاعل مختارا والطبائع اسبابا عادية رتبها بحسب العادة على الوجه المألوف المعتاد في هذه النشأة فإذا اراد أن يبدل هذا الترتيب ويغير عادته على وجه آخر في تلك النشأة فله الامر والخلق فلا محذور ولا استحالة ولا استبعاد ليس الاّ من الاعتياد وتضيق القدرة والارادة المطلقين المحيطين للممكنات باسرها.

ولو لزمنا الحكم كلياً بحسب الالف والعادة ومقتضى الطبيعة لزمنا أن نحكم على احتراق البدن العنصري في هذه النشأة دفعة او في زمان يسير غير ممكن بقاوه، مقدار ساعة او ساعتين كما لا يمكن عند التصاقه بالنّار فإنّ حرارة المعدة اقوى من

حرارة النّار بدليل انطباخ ما لا ينطبخ من الاطعمة الغليظة بالنّار فيها في زمان يسير.

وحكي أنّ جالينوس ما استطاع أن يصبر سويعة حين ادخال يده في قلب حيوان شق بطنه فيلزم احتراق البدن بتلك الحرارة اسرع وأقوى من احتراقه بالنّار مع أنّ تلك الحرارة لا تؤلم البدن العنصري اصلاً بل تمد حياته وينافي فناءه وفواته. ومما ينقض كلية الحكم بحسب مقتضيات الطبائع بحسب العادة عدم احتراق بعض الحيوانات العنصرية بالنّار وعدم تأذيه بها بل تلذذه بها وتعيشه فيها مثل النعامة والسمندر.

ومن ادلتهم على بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن على تجردها من غير تعلق ببدن آخر انّ النفس حادثة فائضة من المبدإ المفارق الموجب بشرط حدوث البدن المعتدل المزاج المستعد لتعلق النفس به فكل بدن هذا شأنه إذا حدث فلابدّ أن تحدث نفس تتعلق بذلك البدن وتفيض عليه من المبدإ فإذا تعلق به نفس من النفوس المفارقة ايضاً يلزم تعلق نفسين او اكثر ببدن واحد ويلزم منه تعدد الحقائق لواحد بالشخص وهو باطل بالوجدان والبرهان.

وانما قلنا إنّ النفس حادثة بشرط حدوث البدن المعتدل المزاج لأنها لو كانت قديمة فاما أن تكون مجردة غير متعلقة ببدن آخر قبل تعلقها بهذا البدن او تكون متعلقة ببدن آخر قبل هذا البدن وعلى الاول اما أن تكون النفوس متمايزة بعضها عن بعض او لا فإن تمايزت فلا تتمايزّ الاّ بذواتها لانه لا قابل وما يكتنفه على ذلك التقدير فيكون كل نفس من النفوس البشريّة نوعا منحصرا في الشخص لأن الامور المتمايزة بالذات اقل الأمر ان تكون انواعا وهو باطل لظهور تماثل الأفراد الانسانية وإن لم يتمايز قبل التعلق بالبدن فبعد التعلق به إن بقيت على حالها من الاتحاد وعدم التمايز يلزم أن تكون نفس زيد هي بعينها نفس عمرو وهو بيّن البطلان وإن تمايزت وتكثرت بعده يلزم التجزي والانقسام وهما من خواص الماديات فيستحيلان على النفس المجردة فتعين أن تكون متعلقة ببدن آخر قبل تعلقها بهذا البدن وهو ايضاً تناسخ باطل فتعين الحدوث للنفس واشتراط البدن لحدوثه إذ لو لم يكن البدن شرطا

له لكان اختصاص حدوثها بزمان دون زمان ترجيحا من غير مرجح.

وإنما قلنا التناسخ باطل لأن النفس على تقدير التناسخ يلزم أن تتذكر احواله الماضية حين تعلقها بالأبدان السّابقة او بعضها فانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وايضاً يلزم تعلق عدة نفوس ببدن واحد حين يقع داهية عظمى تهلك بسببها في زمان يسير أبدان كثيرة لا يحتمل أن تحدث في ذلك الزمان أبدان آخر بقدرها كما يقع في الطوفان والموتان كما حكي أنّه وقع حرب عظيم في ارض يونان فقتل في يوم واحد مائتا الف من الجانبين فيكون عدد النفوس المفارقة ازيد من عدد الأبدان الحادثة فيلزم تعلق نفسين او اكثر ببدن واحد.

والجواب عن هذا الدليل عدم تسليم لزوم تعلق نفس حادثة لكل بدن حادث ونفي ما بنوا ذلك عليه من استناد الآثار الى المبدإ الموجب.

واما المقدمات التي ذكروها في اثبات حدوث النفس وابطال التناسخ فاكثرها منقوضة ممنوعة وإن كان حدوث النفس وبطلان التناسخ حقاً فإنّ لمانع أن يمنع استلزام تمايز النفوس قبل تعلقها بالبدن تخالفها بالحقائق وانحصار العوارض المشخصة في الجسمانيات فإنّ كلا من العقول المعارفة متشخص عندهم مع عدم تعلقه اصلاً بالبدن وله ان يمنع ايضاً استحالة تخالفها بالحقائق فإنّه لا قاطع به فإنّ المعلوم ليس الا مما يليها في بعض الذاتيات ولم لا يجوز أن يكون الأمر المشترك بينها جنسا لا نوعا وله أن يمنع ايضاً كون التجزي والانقسام من خواص الماديات.

واما ما ذكروه من الدليلين على ابطال التناسخ فمعزل عن افادة اليقين فإنّ تذكر الاحوال الماضية ليس بأمر لازم فإنّا في الاعمار القصيرة نذهل عن كثير من الاحوال بمرة فعند طول الزمان اولى مع جواز ان يشترط في تذكر الاحوال التعلق بالبدن الّذي جرت تلك الاحوال عند التعلق به وانتقاص عدد الأبدان الحادثة عن عدد الأبدان الهالكة في الدواهر وإن كانت عظيمة عامة غير مقطوع به فإنّ البوادي والبراري والبحار والاقطار من المسكون وغير المسكون واسعة كبيرة والأبدان

الحادثة فيها كل يوم وكل ليل من اجناس الحيوانات وانواعها كثيرة فمن يقطع بانتقاصها عن الأبدان الهالكة.

وإذا سمعت ما تلونا عليك ووعيت فامعن وانصف وتحقق أن من عول بامثال هذه الشبهات في امثال هذه المقاصد المهمة اليقينية واستكبر عن اتباع الانبياء المكرّمين بالوحي وتلقى النصوص القطعية والفراسات الدّينية والالهامات الذوقية فقد ضل ضلالا بعيداً واتبع شيطانا مريدا ومن رام أن يحيط بعقله الجزئي كليات كمالات الذات المقدسة من صفاته العظمى واسمائه الحسنى وآثارها الغير المتناهية فقد خالف مقتضى العقل الصريح والنظر الصّحيح وكان كمن رام أن يحيط ببصره في ضوء شمعة لغسق ليلة ظلماء وظلمة دهماء اقطار الأرض جبالها وتلالها صحاريها وبواديها بحارها وانهارها والسّموات السبع الطباق بكل جوانب وآفاق والكرسي وما احاط والعرش المجيد الّذي يحيط ولا يحاط وهذا في الحقيقة جهل وسفه وخذلان وإن كان في صورة علم وعرفان (**وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْاَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمٰوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ** * الزمر: ٦٧) (**اَفَرَاَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهُ هَوٰيهُ وَاَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ** * الجاثية: ٢٣).

فالحق أنّ النفس الانساني بعد ما فارقت البدن ولبثت الى ما شاء الله في عالم البرزخ ينشئها الله النشأة الاخرى ويخلق بدنا آخر من الاجزاء الاصلية للبدن الاول التي عليها قيام البدن وهي قاعدته وعبر عنها النّبيّ عليه السّلام بـــ(عجب الذنب) بفتح العين وسكون الجيم بقوله عليه السّلام (**ليس من الانسان شيء الا يبلى الا عظما واحداً وهو عجب الذنب**) ومنه يركب الخلق يوم القيامة وفي رواية (**كل ابن آدم يأكله التراب الاّ عجب الذنب منه خلق ومنه يركب**) قيل هو العظم الّذي في اسفل الصلب وهو العسيب منبت الذنب وهو قاعدة بدن الانسان والله الّذي يبني عليه.

فبالحري أن يكون اصلب من الجميع كقاعدة الجدار ويعيد الله الروح اي

النفس الناطقة المجردة الى ذلك البدن وهو بدن لطيف لا يطرأ له شيء من خواص الأبدان الكثيفة الدّنيوية مثل الامتخاط والاغتياط والنوم والمرض فيجازي على اعتقاداته النفسية واكتساباته البدنيّة بما يناسبها من اللذات والآلام العقلية والحسية فكما هو مجموع مركب من القلب والقالب والروح والبدن فكذلك ثوابها وعذابها مركب من الصوري والمعنوي والحسي والعقلي وكيف لا والانسان مجموعة لطيفة جمع الله فيه صفاته المتقابلة الجلالية والجمالية واسماءه المتخالفة اللطيفية والقهرية وجعل له حظاً من اسم الأول والآخر وقسطا من الباطن والظاهر.

ولذلك اجاب عن سؤال الانباء وعد جميع الاسماء حين اعترفت الملائكة بالعجز والقصور ما خلقه الله الاّ ليكون مرآة تترائى فيها جمال الذات وجلاله وانموذجا يشاهد فيها جميعا كماله وما فاز بتلك الجمعية الاّ لتعلق نفسه المجردة بالبدن وما فضل على الملائكة الاّ لحيازته بين رتبتي التجرد والتعلق فالجواد المطلق والحكم المحقق أكرم من أن ينقصه بعد ما كمله ويهبطه عن رتبة الكمال بعد ما فضله فهو ابدا مرآة الكمالات الظاهرة والباطنة ومجمع الاحكام المعنوية والصورية ولذا ورد (**خلق الله آدم على صورته**)[١] اي رشح فيه رشحات أسمائه وصفاته فلا يزال يقابله هكذا بحضرته ويستخلفه في مراتب فطرته.

الإيمان بالقدر

قال رضي الله عنه (**والقدر خيره وشره من الله تعالى**) والقدر التقدير اي تقدير الامور كلها خيرها وشرّها من الله تعالى لا تطير بقة ولا تتحرك نملة ولا تسكن رملة الاّ بتقدير الله تعالى وتعلق ارادته به ونفاذ حكمه فيه وجريان قضائه عليه وإيمان المؤمن وكفر الكافر وطاعة المطيع وعصيان العاصي كلها بقدر الله تعالى.

واليه ذهب اهل الحق وقالوا القضاء هو ارادة الله المتعلقة بالاشياء في الأزل

---

(١) اخرجه السّيوطي في الجامع الصغير: ج: ١، ص: ٥.

على ما سيكون عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معيّن في ذاته واحواله ولقد خالف في هذه المسألة المعتزلة القائلة بأن الخير كله من الله والشر مثل الكفر والمعاصي ليس منه ومراد الله من الكافر والعاصي الإيمان والطاعة ولكن اوقعوا انفسهم بسوء ارادتهم في الكفر والعصيان وحسبوا أنّ ارادة الشر شر لا يليق به سبحانه و لم يتفطنوا على أنّه كم من شر يتضمن خيرات كثيرة وإن كان بالوسائط وبحسب العواقب وذهلوا من أنّ القول بغلبة ارادة كافر ذليل حقير ناقص الخلقة ضعيف البنية على ارادة خالق الارض والسماء شر الشرور واقبح القبائح واسناد الى الله ما لا يرضى به احقر الرجال في داره بين اهله كما حكي عن الاستاذ من مقابلته قول القاضي عبد الجبار سبحان من تنزه عن الفحشاء بقوله سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء ولما سمعوا ما ورد في الأحاديث الصحاح عن النّبيّ عليه السّلام (**لعن القدرية على لسان سبعين نبيا**) قالوا القدرية من يثبت القدر كما أنّ الجبرية من يثبت الجبر والحنفيّة والشّافعية من يقول بهما ويقلدهما والأشاعرة هم مثبتوه ونحن نافوه فالحديث لنا وعليهم. ونحن نقول هذا الوجه ليس بقاطع فإنّ من الجائز والمستعمل أن ينسب النافي إلى ما نفاه سيّما إذا شهر بنفيه.

واما تشبيه النّبيّ عليه السّلام القدرية بالمجوس بقوله عليه السّلام (**مجوس هذه الأمة**) وتصريحه عليه السّلام بأنّ القدرية خصماء الله يوم القيامة بقوله (**إذا قامت القيامة نادى مناد اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية**) فقد يقطعان بأن المراد من القدرية هو النافي له فإنّ الوصف الخاص للمجوس أن ينسب الشر الى اهرمن لا إلى الله والخير اليه ولا وصف يظهر ان يكون وجه شبه بين القدرية والمجوس غيره.

فكذا الخصومة مع الله ليس الاّ القول بمغلوبية ارادة الله وغلبة ارادتهم على ارادته وهو اشنع من الشّرك مع أنّ الوجه الّذي اعتبروه في التسمية بالقدرية اظهر فيهم منا فإنهم اثبتوا القدر لانفسهم ونحن اثبتنا لربنا فهم مثبتون للقدر ومتصفون به على زعمهم.

واما ما روي عن النّبيّ عليه السّلام من أنّه صلّى الله عليه وسلّم قال لرجل قدم من ارض الفرس (**أخبرني بأعجب شيء رأيت**) فقال رأيت اقواما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم وإذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره وقال عليه السّلام (**سيكون في آخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي**) فليس في شي من الدلالة على أنّ القدرية من يقول بأن القدر خيره وشره من الله لأن الظاهر أنّ قولهم قضاء الله وقدره ادعاء بأن شرع الله وحكمه عليهم هكذا.

ولا يبعد أن يكون النّبيّ عليه السّلام قد اخبر بان في آخر الزمان يأتي من امته من يدعي هذه الدعوى وتكون تسميتهم امته بحسب دعواهم الظاهر وانتشاءهم من بين امته لا بحسب الحقيقة ويحتمل أن يكون المراد بالقول بالقضاء والقدر القول بالخير المحض وسلب الاختيار عن العبد بالكلية لأن الدلائل القطعية من العقليات والنقليات الناطقة بكون القدر خيره وشره من الله تعالى تنفي بالكلية احتمال أن يراد بالقدرية الملعونة قائلوا هذا القول حتّى لو ورد أثر صريح باطلاق القدرية عليهم لوجب الصرف بالتأويل كما في سائر النصوص المعارض ظواهرها الدليل القطعي فكيف إذا أبت الظواهر ايضاً اي كما ابت القواطع.

وكذا ما نقل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه حين انصرافه من حرب صفين أنّه رضي الله عنه قال لشيخ قام اليه فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام أكان بقضاء الله وقدره والّذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما وطأنا موطئاً ولا هبطنا مهبطا ولا علونا تلة الاّ بقضاء الله وقدره فقال الشّيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئاً فقال له مه ايها الشّيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشّيخ كيف والقدر والقضاء سقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدراً حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنّهي ولم يأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح

من المسيئ ولا المسيئ اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشياطين وشهود الزور واهل العمي عن الصواب وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إنّ الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف تيسيرا ولم تعص مغلوبا ولم تطع مكرها، ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثا ولم يخلق (**السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ** * ص: ٢٧) فقال الشّيخ فما القضاء والقدر اللذان ما سيرنا إلاّ بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى (**وَقَضَى رَبُّكَ اَلاَّ تَعْبُدُوا اِلاَّ اِيَّاهُ** * الإسراء: ٢٣).

وما قاله الحسن من أنّ الله تعالى بعث محمداً الى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى (**وَالَّذِينَ اِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً** * آل عمران: ١٣٥) وقوله تعالى (**وَاِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَآ اَبَآءَنَا وَاللّٰهُ اَمَرَنَا بِهَا** * الاعراف: ٢٨). فانما دلالتهما على أنّ القدرية هم القائلون بالجبر المحض والسالبون الاختيار عن العبد بالكلية أو القائلون بأن تعلق قضاء الله بفعل العبد يلجأه بالاضطرار ويجعله مكرها بسلب الاختيار والاولون هم الجبرية المحضة والآخرون هم المعتزلة القدرية القائلون بأن أفعال العباد ولو كان بقضاء الله لكان العبد مجبورا في فعله فلا يكون المطيع مستحقا للثواب ولا المسيئ مستحقا للعقاب ولبطل حكمة التكليف كما فهمه الشّيخ ورد عليه الامام وكيف يتصور عن الامام أن يقول بأن القول بأن القدر خيره وشره من الله تعالى قول القدرية وقد صح عنه رضي الله عنه أنّه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وأنّه حين اراد حرب الشام فقال:

شمرت ثوبي ودعوت قنبرا * قدم لوائي لا يؤخر حذرا

لن يدفع الحذار ما قد قدرا

وعنه رضي الله عنه أنّه قال لرجل قال أنا أملك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله وتملكها بدون الله.

فإن قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك فإن قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب ذلك الرجل على يده وروي أنّ الامام ابن الامام جعفر الصادق بن محمّد الباقر رضي الله عنهما قال لقدري اقرأ الفاتحة فلما بلغ قوله تعالى (**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** * الفاتحة: ٥) قال له جعفر على ما ذا تستعين بالله وعندك أنّ الفعل منك وجميع ما يتعلق بالاقدار والتمكين والالطاف قد حصلت وتمت وتبرأ القدرية عن زعمه ومذهبه وتاب ورجع الى الحق واناب والحمد لله وحده.

وعن علي رضي الله عنه أنّه قال قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم (**لا يؤمن عبد حتّى يؤمن بأربع يشهد أن لا اله الاّ الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره**).

فهذا الذي ذكرناه لبيان أنّ القدرية مذمومة وأنّ القدرية ليست هي اهل السنّة دليل على اصل المسألة ايضاً اي كون القدر خيره وشره من الله تعالى وما سيذكر في بيان أنّ أفعال العباد كلها بخلق الله وقدرته ومشيئته كله دليل على هذه المسألة إذ لا نزاع في كون الذوات جميعا بقدرة الله ومشيئته ولكن نذكر بعضاً من الآيات والأحاديث الواردة في هذا الباب وبعضاً من العقليات الدّالة على هذا المطلب ههنا ايضاً.

أما العقلي فهو أنّ الممكنات بأسرها سواء كانت ذواتاً أو أفعالا مستندة إلى قدرة الله وارادته لأن خروج شيء من الممكنات عن قدرته وارادته قصور ونقص في قدرته وارادته وتصرفه سيّما إذا كان الامر على ما ذهب اليه المعتزلة في الشرور والقبائح من تعلق ارادة الله تعالى بخلاف ما تعلق به ارادة العبد ثم يقع ما يريده العبد ولا يقع ما يريده الرب وصفات الله تعالى منزهة عن كل نقصان وقصور فإذا ثبت شمول قدرته وارادته لجميع الممكنات وما سموه شرورا وقبائح فهو من الممكنات ايضاً فهو مشمول قدرته وارادته فهو بقضائه وقدره وايضاً لو امكن وقوع شيء بقدرة الغير ومعلوم أنّه ممكن الوقوع بقدرة الله تعالى فيمكن تعلق كل من القدرتين به فيلزم امكان توارد علتين مستقلتين على معلول واحد وهو محال وما لزم الاّ من

تعلق قدرة الغير به لأن سائر المفروضات معلوم الامكان فتعلق قدرة الغير بشيء من الممكنات محال فكيف الوقوع.

وايضاً لو فرضنا تعلق ارادة الله بخلاف ما تعلق به ارادة الغير لزم بحكم التمانع اما اجتماع الضدين واما تخلف المعلول عن احد العلتين لكن يمكن أن يقال إنّ تأثير الغير بجواز أن يكون معلقا بعدم المانع واي مانع اقوى من تعلق ارادة الله بخلاف ما تعلق به ارادة الغير.

واورد على دليل التوارد ايضاً أنّ قدرة الله اكمل فيقع بها وتضمحل قدرة العبد.

اقول لا يجدي هذا نفعا بعد ما تقرر استقلال القدرة والارادة للعبد في وقوع الفعل واجتماعه مع قدرة الله وارادته على الغرض لأنه لا شكّ في امكان هذا الاجتماع على هذا التقدير اذ لا ممانعة بينهما فيلزم التوارد المحال البتة ولكن التعويل في هذا الباب بالنقليات.

اما الآيات: قوله تعالى (**وَلَوْ اَنَّنَا نَزَّلْنَآ اِلَيْهِمُ الْمَلٰئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتٰى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا اِلاَّ اَنْ يَشَآءَ اللّٰهُ** * الانعام: ١١١) (**وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى** * الانعام: ٣٥) (**وَلَوْ شَآءَ لَهَدٰيكُمْ اَجْمَعِينَ** * النحل: ٩) (**يُضِلُّ مَنْ يَشَآءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَآءُ** * فاطر: ٨) (**اِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ** * القصص: ٥٦) وغيرها مما هو اظهر من أن يخفى وأغنى من أن يعد ويحصى حتّى شاع واشتهر كلمة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن في جميع الالسنة حتّى في السنة المعتزلة وكذلك الأحاديث والأخبار كثيرة لا يسع هذا المختصر لعدها إلاّ بشيء يسير.

منها مثل ما روي عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال (**احتج آدم موسى فقال موسى انت ابونا وأخرجتنا من الجنّة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده تلومني على أمر قدره قبل أن يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى**). وعن ابن عمر ان النّبيّ عليه السّلام قال (**كل شيء بقدر حتّى العجز والكسل**).

وروى حذيفة رضي الله عنه أنّه صلّى الله عليه وسلّم قال (**ان الله يصنع كل صانع وصنعته**) وعن جابر رضي الله عنه كان النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم كثيرا ما يقول (**يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك**) فقيل له يا رسول الله أتخاف علينا وقد آمنا بك وبما حدث به فقال (**ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا**) واشار الى السبّابة والوسطى يحركهما. وفي رواية (**ما من قلب الاّ وهو بين اصبعين من اصابع الرّحمن إن شاء أن يقيمه اقامه وأن شاء أن يزيغه ازاغه**).

والمعتزلة تمسكوا في أنّ الشرور والقبائح ليست بقضاء الله وقدره وتعلق قدرته وارادته بوجوه:

منها أنّ قضاء الشر شر وتقدير القبيح قبيح لا يليق بجناب قدسه.

نقول كم من صورة شر وهو في الحقيقة خير وما سمعنا من أحد ولا رأينا في كتاب تفصيلاً يكشف عن حقيقة الحق في هذا المقام مع أنّه من زلة الاقدام ومحار الافهام وما لاح لقلبي بإلهام الملك العلام في كشف هذا المرام. إنّ قدرة الله تعالى غير متناهية شاملة جميع الممكنات ايجادها واعدامها وجميعها بالنسبة اليها على السواء والمخصص لتعلقها بممكن دون ممكن وبطرف معيّن من طرفي الوجود والعدم دون طرف آخر هو الارادة وهي وإن كانت صفة من شأنها التخصيص والترجيح لواحد من الامور المتساوية الا أنّ من المعلوم أنّ نبستها في حد ذاتها ايضاً متساوية للاشياء الممكنة والضّرورة قاطعة بامتناع ترجح احد من المتساويات من غير مرجح فلابدّ من مرجح يرجح تعلق ارادة الله بممكن دون ممكن وبطرف دون طرف وبوقت دون وقت والّذي يفيد هذا الترجيح والتعيين هو صفة الحكمة التي تعين تعلق الارادة من بين الامور الممكنة والهيئات المتصورة والاوضاع المقدرة بما فيه صلاح محض ومنفعة بحتة بالنسبة الى نظام الكل وانتظام الجميع وصلاح غالب من فساده ومنفعة قوية من مضرته فإنّ الصّلاح والنفع في الكل بالنسبة الى كل واحد واحد مع كلية العالم واشتماله على الاجناس والانواع والأشخاص مما لا يمكن وكفر الكافر ومعصية

العاصي كانا شرين وقبيحين بالنسبة الى الكافر والعاصي لكن لا يخلوان عن صلاح ومنفعة بالنسبة الى النظام الكلّي والعالم الجملي فإنّ المنفعة العامة والصّلاح الشامل في أن تتمايز المراتب والاستعدادات بأن يفيض من الفياض المطلق على كل شخص بحسب استعداده مساويا لا زائدا ولا ناقصا فإنّه وإن كان قادرا على أن يفضل ناقص الاستعداد على كامل الاستعداد ويساويه له لكن الحكمة تقتضي أن يكون الفيض عن نسبة الاستعداد فإنّ تفضل المفضول على الفاضل وتسويته له وإن كان خيراً بالنسبة الى المفضول لكنه شر بالنسبة الى الفاضل.

ومعلوم أنّ الخيرية بالنسبة الى الفاضل خير من الخيرية بالنسبة الى المفضول والشر بالنسبة الى الفاضل اشر من الشر بالنسبة الى المفضول فتمام الخير في أن يفيض الكفر على الكافر الّذي استعداده وقابليته ليس الاّ اليه وكذا المعصية والإيمان على المؤمن الّذي استعداده اليه لأن فيض الإيمان على الكافر المظلم الاستعداد العديم النور في ذأته بالقسر من غير استعداد خلاف مقتضى الحكمة من حيث أنّه شر بالنسبة الى المؤمن الصافي الاستعداد النوراني الذات من جهة استلزام تفضيل المفضول على الفاضل او تسوية له ولا نعني بعدم استعداد الكافر للإيمان أنّه يمتنع اتصافه بالإيمان امتناعا عقليا والاّ لما امكن ان يفيض الفياض عليه صفة الإيمان ولو بالقسر بل بالمعنى به أن يكون مناسبة ومجانسة بالكفر لا بالإيمان فالحكيم اجرى عادته على أن يراعي في مراتب الفيض مراتب الاستعدادات لكون الخير الغالب في هذه الرعاية كما ذكرنا، وقيل إنّ دوام العذاب للكافر يوجب له في مزاجه مناسبة مخصوصة مع العذاب وما عذب به كالنّار بحيث ترتفع وحشة العذاب وينقلب بالإستيناس إذ الوحشة من احكام المخالفة والمنافرة فلا جرم يرتفع وينقلب مع الموافقة والمناسبة.

فعلى هذا يكون تخليد العذاب وتأبيد العقاب في حق الكافر مع كونه مصلحة بالنسبة الى النظام الكلّي حسب ما قررنا منفعة بالنسبة الى الكافر نفسه بعينه من حيث التذاذه في الجملة بذلك الحالة المسماة بالعذاب بعد ما حصل له المناسبة به

بحكم ملابسته به في الازمنة المتطاولة لأن الكافر ليس في قابليته الالتذاذ بشيء من اللذات الأخروية غير ما يمكن أن يحصل له بواسطة الخلود في العذاب من الحالة الملائمة له نوع ملائمة بسبب تلك المناسبة الحاصلة له مع العذاب بحكم طول الملابسة بينهما فما لا تحصل لذته المختصة هو بها الاّ به يكون ايصاله اليه عين رحمة في حقه وتمام عناية في أمره فتكون افعاله سبحانه كل منها منفعة خالصة ومصلحة محضة بالنسبة الى اعيان القوابل وبالنسبة الى نظام العالم.

وقيل ايضاً إنّ الكافر يتجلى المعذب له بعد العذاب الطويل فيشهده فيتنعم بشهوده ويلتذ لذة روحانيّة فيكون التعذيب الموصل له الى هذه السعادة منفعة ورحمة في حقه.

فإن قيل لا شكّ إنّ الاستعدادات من فيوض الفياض فما السبب في تخالفها وتفاوتها حتّى تكون سببا لتخالف الاوصاف وتفاوت الاعمال.

قلنا مراتب الاستعدادات كثيرة مترتبة كل مرتبة منها سبب ومعد ومعيّن لمرتبة اخرى الى أن ينتهي الى استعداد الاول الّذي هو لازم الماهية.

فاما تغاير الماهيات وتفاوت الذوات فلا يتصور له سبب فإنّ الماهيات غير محصولة بجعل الجاعل حتّى يمكن أن يقال لم جعله الجاعل كذا ولم يجعله كذا فإنّ الاشياء لها صور علمية ازلية متعينة متمايزة بعضها عن بعض في عالم الاعيان اي في علم الله وهي التي تعبر عنها بالماهيات والذوات لا يتصور فيها الجعل والصورة العلمية المتعينة المتميزة لكل شيء يقتضي وصفاً خاصا له هو لازم الماهية وذلك يقتضي آخر وهو آخر الى أن ينتهي فيما لا يزال الى وصف الإيمان في البعض والكفر في البعض الآخر وليس هذا الإقتضاء اقتضاء طبيعيا عقليا يمنع به انفكاك المقتضي عن المقتضى إذ لو كان كذلك لزم أزلية جميع المراتب حتّى الاوصاف الحادثة والأعمال بل هو القابلية المحضة والفعل ليس إلاّ من الفياض وهو بفيض كل مرتبة بحسب الازمنة والاوقات والاستعدادات الحاصلة فيها على ما اقتضته الحكمة واستدعته المصلحة.

فإن قلت فعلى ما قلت يكفي الحكمة أن تكون مرجحة لتعلق القدرة بممكن دون ممكن فما الحاجة في توسط الارادة.

قلت الحكمة فرع الارادة ولولا الارادة لكانت أفعال الباري مثل أفعال الطبائع الغير الشاعرة بطريق الايجاب المحض من غير قصد للنفع والصلاح.

ولما استحق الحمد والشكر بل التعظيم والتمجيد سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيراً فإن قلت فالحكمة اذا رجحت تعلق القدرة والارادة بوجود شيء مخصوص فلا جرم يوجبه ويجعله عدمه ممتنعا فإنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد فيلزم الايجاب قطعاً قلنا نعم لكن الايجاب اللازم من تخصيص الحكمة لتعلق الارادة المخصصة لتعلق القدرة تحقق الاختيار ولا ينافيه وتحقق استحقاق الحمد والشكر والتعظيم والعبادة بحيث لولاه لما تحقق ذلك.

ومن ادلّتهم أنّ العقاب على من اراد فيه الكفر والمعصية ظلم (**وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ** * المؤمن: ٣١).

قلنا قد عرفت بما حققناه آنفاً إنّ الله ما يحكم على احد الاّ بماحكم به عليه استعداده كما اخبر بقرله (**مَآ اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَآ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ** * النساء: ٧٩) وكما بين بقوله (**قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَيكُمْ اَجْمَعِينَ** * الانعام: ١٤٩) وكما اشار اليه النّبيّ عليه السّلام بقوله (**من وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ الاّ نفسه**) روي أنّ اياس بن معاوية (المتوفى سنة ١٢٢ هـــ) قال لعلماء القدرية اخبروني عن الظلم فقالوا أخذ ما ليس له فقال اياس فإنّ الله له كل شيء يعني لا يتصور من الله فعلم فإنّه لا يتصرف الاّ في ملكه الّذي ليس له فيه شريك بل كله وكل ما فيه من الذوات والصفات له منه وبه واليه موجود بايجاده ومخلوق بخلقه فمن اين يتصور الظلم.

ومنها كيف يأمر الله بما لا يريده وكيف ينهي عما يريده ولا محمل له غير السفه.

قلنا الامر بالمعروف والنّهي عن المنكر والترغيب الى الحسنات والترهيب عن

الشرور والسيئات تفضل وعناية منه سبحانه على عباده تفضلاً شاملا وعناية عامة من غير تخصيص احد من دون احد وذلك هداية محضة يهتدي بها من كان في قلبه نوع صفاء فالامر العام منه سبحانه لتلك المصلحة الشاملة والحكمة البالغة ثم إنّ من غلبت عليه شقوته فلم يهتد بهدى الله ولم يرتدع عن ارادة السيئات وعلق ارادته عزما وجزما بفعل السيئات فلا جرم يتبع الله ارادته ارادته للحكمة البالغة ايضاً من رعاية مراتب الاستعدادات فكل من الأمر الالهي والارادة الرّبّانية يتضمن حكما ومصالح كلية عامة تامّة لا ينسبها الى السفه الاّ من سفه نفسه فالحكمة والحمد لله وحده.

ومنها أنّه لا معنى للطاعة والمعصية الاّ الفعل الموافق لإرادة الله والمخالفة لها فيكون كفر الكافر طاعة وإيمانه معصية نقول ليس الأمر كذلك بل الطاعة ما كان موافقا للأمر لا للارادة والمعصية ما كان مخالفاً للأمر لا للارادة.

ومنها أنّه لو كان الشرور والقبائح مثل الكفر والمعاصي بقضاء الله وقدره لوجب الرضاء به لأن الرضاء بالقضاء واجب عقلا ونقلا والرضاء بالكفر والمعصية كفر ومعصية.

نقول فرق فاحش بين القضاء والمقضى والكفر والمعصية من الثاني لا من الأول والرضاء واجب للأول دون الثاني.

ومنها استدلالهم بقوله تعالى (**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلاَّ لِيَعْبُدُون** * الذاريات: ٥٦) فإنّ الآية دلت على أنّ مراد الله من الجن والانس الطاعة لا العصيان. اجيب بمنع العموم بقرينة خروج من مات على الصبى والجنون.

واقول تحقيقه إنّ سوق الآية لبيان الغرض الاصلي من خلق النوعين والغرض من النوع لا يلزم أن يترتب على كل واحد من افراده فإنّ غرض السلطان من جمع العسكر القتال مع أن القتال لا يصدر الاّ من آحاد معدودة من بينهم في اكثر الأمر.

وقيل المعنى ليكونوا عباداً لي مع انها معارضة بقوله تعالى (**وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ** * الاعراف: ١٧٩) وامثاله. واستدلالهم بقوله تعالى (**كُلُّ**

ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا * الإسراء: ٣٨) فإنّ السيئة إذا كانت مكروهة لا تكون مرادة للتضاد بين الارادة والكراهية.

والجواب أنّ الكراهية ههنا بمعنى مخالفة الرضاء واما حمل المكروه الى المكروه عند الناس وفي مجاري العادات لا الى المكروه وعند الله فقد نفاه قوله تعالى (**عِنْدَ رَبِّكَ**)

ومنها استدلالهم بالآيات النافية لإرادته الظلم مثل (**وَمَا اللّٰهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ** * المؤمن: ٣١). ونقول سوق الآية يدل على نفي ارادته الظلم الصادر عنه وذلك حق لانه لا يظلم ولا يريد أن يفعل الظلم.

ومنها استدلالهم بقوله تعالى (**اِنَّ اللّٰهَ لاَ يَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ** * الاعراف: ٢٨) (**وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ** * الزمر: ٧) (**وَاللّٰهُ لاَ يُحِبُّ الْفَسَادَ** * البقرة: ٢٠٥)

نقول الامر والرضاء والمحبة غير الارادة واللازم على اصلنا وقوع الارادة لا غير ولا نزاع لنا في نفي الامر والرضاء والمحبة ولا يلزم من انتفائها انتفاء الارادة اما الأمر فظاهر واما الرضاء والمحبة فلأنّهما عبارتان عن ترك الاعتراض والانتقام واعطاء الثواب في مقابلة الفعل.

ومنها استدلالهم بتوبيخ الله تعالى وذمه للمشركين على ادعائهم وقوع الشّرك بمشيئة الله تعالى بقوله (**سَيَقُولُ الَّذِينَ اَشْرَكُوا لَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَآ اَشْرَكْنَا وَلآ اٰبَآؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ** * الانعام: ١٤٨).

والجواب إنّ الذم والتوبيخ ليس الاّ على استهزائهم في قولهم هذا لا على بطلان هذا القول ولذلك نسبهم الى التّكذيب لا الى الكذب بقوله (**كَذٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ** * يونس: ٣٩) وايضاً ما كانت ارادة الله اشراكهم متفرعة عن إرادتهم إياها كانوا مستحقين للتوبيخ بزعمهم ودعواهم أنّهم براء من ارادة الشّرك بل هم مجبورون في ذلك.

واعلم أنّ المعتزلة وإن لم يقولوا بكون الشرور مراد الله وجعلوا السبب القريب لها ارادة العبد لكن لا يمكنهم انكار أنّ قدرة العبد وارادته مخلوقتان لله تعالى

وأنّ الدواعي الباعثة لتعلق ارادة العبد بالشرور وسائر الاسباب والشرائط اللازمة في وجود الشرور كلها بخلق الله على طريق الاختيار بعد العلم باستلزامها للشرور فما فروا منه من المحذورات اللازمة على كون الشرورمستندا بلا واسطة الى ارادة الله تعالى فهو لازم ايضاً على اختياره الشرور ولو بالوسائط على ما قررنا فلا مفر لهم منه البتة والمحذور باق لأن اختيار الله الشرور لازم اما بالذات واما بالوسائط.

فإن قالوا في وجود الاسباب والوسائط فوائد جمة لا يوافق الحكمة تركها لاستلزامها شرا واحداً.

نقول يجوز أن تترتب العوائد على ما سموه شرا ايضاً فلا فرق بين الاختيار بالذات وبين الاختيار بالواسطة على ما قررناه.

واما الفلاسفة فإنهم يقولون بالقضاء والقدر لكن لا على الوجه الّذي قلنا فنورد اقوالهم في القضاء والقدر لنرد منها ما يخالف الاصول الاسلامية حتّى تتحقق الحقائق الدّينية فالقضاء عندهم عبارة عن علم ينال بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتّى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام ويسمونه ايضاً عناية ازلية منه سبحانه وهي عندهم مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكمل الحالات والقدر عبارة عن خروج الاشياء من الوجود العلمي الى الوجود العيني في اوقاتها التي استجمعت فيها شرائطها واسبابها على الوجه الّذي تقرر في القضاء فهما يتعلقان من الممكنات بوجود ما هو خير محض كالارواح القدسية والاجرام العلوية وما يغلب فيه الخير وإن كان متضمنا لبعض شرائعنا فإنّ ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل خروج عن قضاء الحكمة كعدم خلق الشمس المتضمنة للخيرات الكثيرة الكلية من التنوير للعالم والتربية للمواليد لتأذي بعض الحيوانات من حرها في بعض الازمنة في بعض الامكنة فإنّ فوات المصالح الكلية الحاصلة بها اشر من الشّر المذكور ورفع الاشر بوجود الشر هو عين الحكمة.

فقالت الفلاسفة إنّ المبدأ الأول واحد من كل الوجوه فلا يصدر عنه اولا الاّ

الواحد وذلك الواحد لا جائز ان يكون عرضا لأن العرض يتوقف على محل يقوم به فذلك المحل هو الصادر الأول وهو خلاف المفروض ولا صورة لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وبشخصها موقوف على المادة لكونها علة قابلة لتشخص الصورة فالمادة هو الصادر الأول وايضاً يلزم أن تكون الصورة على هذا التقدير علة للمادة اما بالذات او بالواسطة وفاعليتها متوقفة على تشخصها إذ لا موجود الاّ الموجود ولا موجود الاّ المشخص وتشخصها متوقف على المادة فيلزم الدور ولا مادة لأنها قابلة محضة والقابل لا يكون فاعلا والصادر الأول لابدّ أن يكون فاعلا ليمتد سلسلة الموجودات مع أن الدور لازم ايضاً للزوم عليتها للصورة على هذا التقدير مع أن الصورة شريكة لفاعل وجود الهيولى على ما تقرر عندهم ولا نفسا لتوقفها او لتوقف فاعليتها على البدن فيلزم على الأول خلاف المفروض اي عدم كون ما فرض صادرا اولا وعلى الثاني الدور لأن المادة على هذا التقدير معلولة لها ومتأخرة عن فاعليتها مع أنّ فاعليتها متوقفة على البدن.

فتعين العقل لأن يكون صادرا اولا للمبدإ الأول إذ لا قسم للموجود غير الاقسام المذكورة فيصدر من العقل الأول الصادر اولا عقل ثان وجرم الفلك الاعلى ونفسه لأن في العقل الأول جهة تعقله مبدأه وتلك الجهة صدرت عن المبدإ بتوسط العقل وصدر عنه ايضاً بتوسط هذا التعقل تعقل العقل الأول لوجوبه لأن مبدأ علة لوجوبه والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وبواسطة تعقله الوجوب صدر من المبدإ ايضاً تعقل الوجود على قياس ما ذكرنا من استلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول لأن الوجوب سبب الموجود والشيء ما لم يجب لم يوجد وبواسطة علمه بوجوده وذاته صدر علم بامكانه لأن الامكان لازم الذات معلول لها فصدر عن العقل الأول باعتبار هذه الامور الاربعة الموجودة فيه معلولاته المذكورة.

ثم من العقل الثاني العقل الثالث والفلك الثاني جرمه ونفسه ثم وثم الى أن يصدر من العقل التاسع العقل العاشر والفلك التاسع والعاشر هو الفعال يصدر منه

هيولى العالم العنصري فيفيض عليه صور العناصر من الفعال بوساطة الاجرام السماوية إذ لولا تلك الوساطة بل استقل العقل في ذلك الفيض لما امكن التغير في العناصر بل تقرر لها التقرر يقرر فاعلها ولما لم يكن هناك شيء يشمل نوعا من التغير غير السّموات تعين أن يكون واسطة في ايجاد عالم التغير المطلق واما انحصار صور العناصر في الاربع فحسب من اربعة أشخاص او اربعة انواع من الافلاك تهيؤ الهيولى لكل من الصور الاربعة فينالها من واهبها ثم باختلاف نسب الافلاك من العناصر مثل محاذاة الاجرام المضيئة بعضها واضائها لها بخلاف البعض الآخر تفيض عليها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وبوساطة هذه الكيفيات تحدث فيها الحركات وبالحركات الامتزاجات فيحدث المزاجات المختلفة بالاعتدال وعدمها فيفيض عن واهب الصور سبب القرب من الاعتدال والبعد عنها الصور المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية.

هذا ما قالوه في كيفية صدور العالم عن المبدإ الأول وكيفية تعلق القضاء والقدر منه واعترض عليهم بأنّه كما أن في العقل الأول جهة الامكان وكذلك في المبدإ جهة الوجوب وكما أن في العقل جهة تعقله مبدأه كذلك في الواجب جهة تعقله ذاته وتعقله غيره فالكثرة بحسب هذه الجهات متحققة في المبدإ ايضاً وإن كان وجداني الذات فيمكن صدور الموجودات كلها عن المبدإ بالذات بوساطة الوسائط من الجهات والذوات إذ يمكن الكثرات الغير المتناهية بعد مرتبتين او ثلاث مراتب.

واجيب عن هذا الاعتراض بأنّ وجوب الواجب عين ذاته إذ لو كان غيره لكان ممكنا محتاجاً الى علة فيلزم تقدم علته عليه بالوجوب فنقل الكلام الى ذلك الوجوب فيكون هو غير الذات ايضاً إذ لا فرق بينهما فيلزم التسليم فتعين كون الوجوب عين الذات بخلاف الامكان فإنّه نسبة بين الماهية والوجود ومغايرة لكل منهما بالضّرورة وايضاً تعقل الواجب ذاته عين ذاته وتعقله غيره منطو في علمه بذاته لأن ذاته تعالى ينبوع كل الموجودات فحضور ذاته لذاته وبذاته علم لذاته ولغيره من

غير كثرة في ذاته وصفته وهذا كما إذا كان الانسان عالماً بتفاصيل مسائل عدة.

ثم طرأ له نوع ذهول عن التفاصيل لكن بقي حالة اجمالية هي مبدأ لذلك التفاصيل وهي حالة بسيطة منطوية فيها التفاصيل بحيث إذا سئل عن التفصيل فصله مستمدا من تلك الحالة البسيطة فكذلك علم المبدإ بمعلوماته مندرج في علمه بذاته وانت خبير بان ما ينطوي فيه عدة امور لا يتصور بساطتها وإن كان إجمالاً غير تفصيل مع أنّ التقاصيل في الصورة المذكورة اجزاء ومقومات للحالة الاجمالية بخلاف معلومات الله فإنّ علومها خارجة عن ذاته وعن علمه بذاته فكيف يتصور الانطواء وما اوردوا في بيان كون الوجوب عين الذات فانما يتم لو كان الوجوب موجوداً مسبوقا بوجوب علته.

واما إذا كان أمراً اعتباريا نسبيا فليس هناك الاّ الذات المقتضى والوجود.

واما الوجوب فأمر اعتباري إذا اعتبره المعتبر واعتبر ثبوته يستدعي علة واما قبل الاعتبار فلا وجوب ولا علة فمن اين التسلسل.

وعلى تقدير كون الوجوب نفس الواجب فليس هو الاّ الوجوب الخاص.

واما الوجوب المطلق بمعنى اقتضاء الوجود المطلق وبمعنى استغناء الوجود عن الغير فزيادته على ذات الواجب بين. وهذا القدر يكفي في الكثرة الاعتبارية.

فإن قيل الكثرة الاعتبارية اي تعدد الجهات الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج لا تكفي فيما نحن بصدده اي العلية للموجودات الخارجية إذ العلة للوجود لابدّ أن يكون موجوداً.

قلنا لزوم الوجود انما هو في الفاعل واما في مطلق العلة فما ثبت لزوم الوجود بالحجة ولا علم بالضّرورة.

واعترض ايضاً بأن في كل من الافلاك جهات متكثرة واختلافات شتى يقتضي كل منها سببا مستقلا ومستندا على حده ولا يتصور مثل تلك الكثرة في العقول التي اسندوا الافلاك اليها وتلك الجهات المتكثرة في الافلاك مثل التركب من

الهيولى والصورة في الفلك الاعظم واختصاصه بحالة مخصوصة من المقدار وحركة مخصوصة وشكل مخصوص وتعين النقطتين المعيّنتين للقطبية دون سائر النقط.

وكذلك في فلك الثوابت مع ما فيه من الكواكب التي لا تكاد تحصى فان المرصود منها وإن كان الفا ونيفا وعشرين كوكبا ولكن غير المرصود خارج عن احصاء المحصين وارصاد المترصدين وكذلك في سائر الافلاك جهات زائدة على ما في الفلك الاعظم من التداوير الخارجة المراكز والممثل وسائر الجهات على ما بين في مواضعها فتضيق الكرة التي في العقول العشرة عن علية امثال هذه الكثرات فإنهم وإن لم يقطعوا بكون العقول منحصرة في العشرة لكن جوزوا كفاية العشرة في انشاء هذه الكثرات فالنقض لازم البتة.

اجيب بأن العقل الأول قد عرفت أنّ فيه جهات عدة وفي العقل الثاني ازيد منه وكذلك تتزايد الجهات في كل عقل بالنسبة الى ما قبله ومعلوم أنّ من مثل هذه الكثرة تحصل كثرات لا تحصى بحسب وجوه الانضمامات والتركيبات بين الجهات مع أنّه يمكن أن يعين مستنداً بعض الاختلافات المذكورة فإنّ العقل الثاني جرم الفلك الاقصى بهيولاه وصورته ونفسه لما استند الى العقل الأول من حيث ذاته وامكانه ووجوبه ووجوده او من حيث تعقلات هذه الامور على ما قيل استند اختصاصه بمقدار مخصوص الى هيولاه الغير القابلة الاّ لهذا المقدار او الى صورته النوعية وكذلك حركة للمخصوصة مستندة الى خصوصية ذاته المركبة من هيولاه وصورته او اليها مع ما حل فيها من الشكل والمقدار يعني انها تخصص تعلق ارادة المبدإ المتحرك للفلك الى هذه الحركة المخصوصة لعدم قبول الخصوصية المذكورة غير تلك الحركة المخصوصة.

ثم إنّ الحركة المخصوصة تخصص بالضّرورة النقطتين المعيّنتين للقطبية دون سائر النقط وقبل المخصص لتعلق ارادة المبدإ المحرك للحركة المخصوصة تضمن تلك الحركة العناية بالسافلات فإنّ الغرض الاصلي المحرك للفلك التشبه بالمبادئ العالية في كون كمالاتها بالفعل من غير ان يبقى له كمال في القوة وهذا الغرض يحصل

بالحركة على اي وجه كان لكن لتضمن تلك الحركة كمال انتظام السافلات اختارها المبدأ المحرك على سائر الحركات عناية بالسافلات وردّ البعض بأنّه قول باستكمال الأعالي بالأسافل.

فان كل ما يمكن أن يكون غرضا لمريد فلابدّ من أن يكون حصوله كمالا بالنسبة اليه واولى من عدم حصوله ولو جاز هذا لجاز ان يكون هو الغرض الاصلي لكنه يخالف قواعد الحكمة وذهبوا الى أنّ تعين الحركة المخصوصة ليس الاّ لعدم حصول التشبه بالمبادئ العالية الاّ بها، وهذا الرد والمذهب مردودان.

اما الرد فلأن المحذور ليس الاّ استكمال المبدإ الواجب في كمالاته الذاتية بالممكنات واحتياجه في صفاته الازلية اليها الى استكمال الاجسام الممكنة بعضها بالبعض وإن كان المستكمل عاليا والمستكمل به سافلا ولا الاستكمال في الكمالات النسبية.

وإن كان في شأن الواجب فإنّ الخلق والرزق وامثالهما لا شكّ انها كمالات نسبية بالنسبة الى الخالق والرازق مع انها محتاج في تحققها الى المخلوق والمرزوق بحكم انها نسب.

واما مخالفة قواعد الحكمة المموّهة الباطلة فهي اقرب الى الحق من الباطل فكيف يعد محذورا.

واما المذهب فلضرورة عدم الفرق بين حركة وحركة في حصول التشبه المذكور بها فإنّ من المعلوم أنّ التشبه لا يختص بخروج الاوضاع المخصوصة من القوة الى الفعل بل يتحقق بخروج اي اوضاع كانت من الاوضاع المحتملة.

وما قيل من أنّه لابدّ للحركة الجزئية من الفرض الجزئي والتشبه المطلق أمر كلي لا يصلح أن يكون عرضا للحركة الجزئية فيجوز أن يكون ذلك الغرض الجزئي باعثا للحركة الجزئية ومعيّنا لها وإن قصرت العقول البشرية عن ادراك كنهه فليس بشيء لانه ابقاء للاعتراض المورد عليهم اولا من قصور الكثرة المتحققة في العقل من السببية للكثرات المتحققة في الفلك فإنّ اختصاص ارادة المبدإ المحركة للفلك بذلك

الغرض الجزئي امر لابدّ له من مخصص في العقل تخصصه بالذات او بالواسطة ومقصود المعترض ليس الاّ ذاك.

ويرد على الجواب الأول عدم تمام قولهم بأن عدد العقول لابدّ أن لا يكون انقص من العشرة فإنّ على تقدير جواز انشاء الكثرات الغير المحصاة بعد بلوغ الكثرة مراتب ثلاثة او ازيد منها من حيث وجوه الإنضمامات والإنفكاكات يكفي في صدور كثرات العالم عقل واحد او اثنان فما الحاجة الى اثبات سائر العقول.

فإن قيل انما قالوا بكون العقول عشرة من جهة تعدد الحركات المختلفة للافلاك المقتضية كل منها يحقق ما يتشبه بها اليه لانا نقول يجوز أن يكون المتشبه اليه واحداً بالذات واختلاف الحركات مستنداً الى اختلاف الجهات مع أنّ العقل العاشر لا يوجد بإذائه حركة يتشبه بها اليه فلا يثبت وجوده ويجوز أن يكون العقل التاسع هو الفعال للعالم العنصري.

واعترض ايضاً على اصلهم هذا بأنّه لابدّ من مناسبة مخصوصة بين العلة والمعلول ومعلوم أنّه لا يتصور مناسبة بين امكان العقل الأول ووجود الفلك الاقصى مثلاً.

وايضاً الامكان طبيعة واحدة فكيف يعقل أن يكون فردها الحال في العقل الأول علة لوجود الفلك الاعلى وفي العقل الثاني للفلك الثاني.

وهكذا الى أن ينتهي الى العقل العاشر ويكون الامكان الحال فيه علة لهيولى العالم العنصري وتكون الامكانات الحالة في الافراد العنصرية هي كامكانات الذرات العنصرية معطلة لا يصلح أن تكون علة لشيء اصلاً مع أنّ جميعها افراد لطبيعة واحدة.

واجيب بجواز مناسبة محققة بين امكان العقل الأول ووجود الفلك الاعلى مخفية عن ادراك القوى البشريّة وبجواز كون بعض من افراد طبيعة واحدة واسطة في صدور شيء عن فاعله سبب اقترانه لذلك الفاعل وبعض منها واسطة في صدور شيء آخر عن فاعله وعدم توسط البعض الآخر في صدور شيء ما اصلاً لعدم اقترانه بما يصلح للفاعلية.

واعلم أنّ ما قالوه في كيفية صدور العالم عن المبدإ مبني على تركب الجسم من الهيولى والصورة والاّ لجاز ان يكون الصادر الأول هو الجسم لكونه أمراً بسيطا ممتداً في الاقطار كما هو رأي افلاطون فلا يلزم من صدوره عن المبدإ الأول صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي وعلى امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي والاّ لجاز ان يصدر العالم جميعا عن الواجب بالذات كما هو الحق الواقع وعلى امتناع كون القائل فاعلا والاّ لجاز أن يكون المعلول الأولا هو الهيولى او صفة من صفات المبدئ تعالى وكل من هذه الأصول الثلاثة ممنوع وأدلتهم التي استدلّوا بها عليها مردودة.

فكذا الاصل المبني على تلك الاصول الفاسدة اما الاصل الأول من تلك الاصول الثلاثة اي تركب الجسم من الهيولى والصورة فعمدة ما احتجوا به عليه هو ان من الجسم البسيط الّذي لا يتركب من اجسام مختلفة الطباع كالماء مثلاً جسما متصلا في حد ذاته إذ لو لم يكن لكان كل جسم متركبا من اجزاء بالفعل.

فيلزم أن تنتهي الاجزاء الى الاجزاء التي لا تنقسم ولا تتجزأ اصلاً اي في الجهات الثلاث لا قطعا لصغرها ولا كسراً لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن طرف من طرف ولا عقلا لعدم مطابقة فرض العقل انقسامه للواقع أو في الجهتين او في جهة واحدة فقط والاّ يلزم عدم تناهي الاجزاء في كل جسم ولو كان اصغر من خردلة وهو بين البطلان سلمنا عدم التناهي لكن المفروض عدم تحقق الاتصال والمتصل اصلاً وتحقق الاجزاء كلها بالفعل فالجزء الذي لا يتجزأ او في حكمه لازم قطعاً لكن الجزء الفرد باطل وكذا ما في حكمه فتعين الاتصال اما بطلان الجوهر الفرد فلوجوه:

منها أنّ كل متحيز بالذات لابدّ أن يكون له ست جهات وهن متغايرات فالتركب لازم وايضاً إذا فرضنا تقابله بالشمس فبالضرورة يكون وجهه المقابل له مضيئا ووجهه الآخر مظلما ومعلوم أنّ المضيئ غير المظلم.

فإن قلت تخالف الجهات بالاطراف والاعراض الحالة فيه لا بالاجزاء تنقل

الكلام الى محال تلك الاعراض.

فان تخالفت فذاك المطلوب والاّ فلا تخالف في الجهات والاطراف وقد بينا لزوم التخالف.

ومنها أنّه لو التأم الجسم من اجزاء لا تتجزأ فلابدّ من أن يتوسط بعض منها بين آخرين ومن ضرورة التوسط أن يحجب الطرفين عن التماس ويماس المتوسط لكل من الطرفين بغير ما تماس به الآخر وايضاً لو جاز لجاز ان يقع جزء على ملتقى جزئين فيلزم أن يماس احدهما بغير ما يماس به الآخر وهو التركب وجواز وقوع جزء على ملتقى جزئين وإن كان من ضرورة تركب الاجسام عن الاجزاء لكن قد يستدل عليه ايضاً بأن الجزء على تقدير وجوده لا شكّ أنّه يجوز حركته من جزء مثله الى جزء آخر مماس له فحين الحركة لابدّ أن يكون في الملتقى إذ الجزء الاول هو المبدأ والجزء الثاني هو المنتهى والحركة لا يتصور فيهما بل في الملتقى وبأنّه لو جاز لجاز ان تترتب ستة اجزاء متماسة في جهة الطول حتّى يكون خطا مركبا من ستة اجزاء.

فلو فرضنا حركة جزئين من طرفي ذلك الخط متقابلين احدهما من فوق الخط والآخر من تحته متساويين في السرعة والبطء فلابدّ أن يتجاذبا في منتصف ذلك الخط وهو ملتقى الجزء الثالث والرابع وبأنّه لو جاز لجاز ان يتحرك جزآن من طرفي خط مركب من خمسة اجزاء مثلاً على التساوي في السرعة والبطء حتّى تكون تماسهما وتلاقيهما بحيث يكون الجزء الثالث من الخط المذكور على ملتقاهما.

ومنها أنّه قد تكون الحركتان المختلفتان بالسرعة والبطء متلازمتين كحركة الدائرة الطوقية من الرحى وحركة الدائرة القطبية منها وكحركة الشمس في قطعها مقدار ربع الفلك من حين طلوعها الى ارتفاعها مع حركة ظل خشبة مغروزة في الارض في قطعة قدر ذراع او ذراعين من الارض فحين ما يقطع اسرع الحركتين المتلازمتين جزءً واحداً من المسافة لو قطع ابطأهما ايضاً جزءً واحدا لزم تساوي السريع مع البطيئ وأنّه بين البطلان وإن لم يقطع فاما أن يقف البطيئ حين قطع

السريع جزءً واحداً او يقطع اقلّ مما قطع السريع والاول يستلزم انفكاك احد المتلازمين عن الآخر والثاني انقسام الجزء الّذي فرض أنّه لا يتجزأ اصلاً وقد ثبت أنّ من الاجسام جسما متصلا.

ولا شكّ أنّ ذلك الجسم المتصل قابل لطروّ الانفصال والانقسام عليه إذ كلامنا في الجسم البسيط العنصري المشاهدة اتصاله تارة وانفصاله اخرى في اكثر المراتب فيدل التماثل في الماهية قطعاً على ذلك فيما لا يشاهد فيه الانقسام والضّرورة حاكمة بأن المتصل الواحد إذا انفصل وانقسم الى قسمين او اكثر لا يكون ذلك الانفصال انعداما له بالكلية حتّى تكون الاقسام الحاصلة بالانفصال مغايرا او مباينا للمتصل الواحد بحيث لا يوجد مشاركة ما في جزء ما بين تلك الاقسام وبين ذلك المتصل.

فإذاً لابدّ أن يكون في ذلك المتصل جزء قابل لاتصاله الواحداني قبل الانفصال ثم بعد الانفصال ينعدم ذلك الاتصال الواحداني مع بقاء جزء القابل له وقبوله الاتصالين الآخرين الحادثين بالانفصال فصاعدا والاّ لزم أن يكون الانفصال للمتصل ابعد امالة بالمرة وحدوث اتصالين آخرين مباينين والضّرورة حاكمة بخلافه.

ولا يعنى بالاتصال المعنى المصدري العارض بل الجوهر المتصل المحسوس عن كل جسم في بادئ الامر بحيث لا يحتاج في اثباته الى بيان والبيان ليس الاّ لإثبات الجزء الباقي حالتي الاتصال والانفصال.

وذلك الجوهر المتصل هو الصورة الجسمية الحالة في الهيولى وذلك الجزء الباقي حالتي الاتصال والانفصال هو الهيولى التي تحل فيه الصورة وهو جوهر قابل محض لا واحد ولا متعدد ولا صغير ولا كبير ولا متصف بصفة ما من خواص الاجسام في ذاته اي غير مقتضية في ذاته الأتصاف الاّ بواحد منها ولكن يتصف بكل منها بوساطة الصورة يكون واجباً من حيث حلول الصورة الواحدة فيه واثنين من حيث حلول الصورتين وصغيرا من حيث حلول الصورة الصغيرة وكبيراً من حيث حلول

الصورة الكبيرة وحلول الصور فيه ليس حلولا يتزاحم ويتمانع به الاحوال بل هو يقبل الف الف صورة من كبيره وصغيره من غير تمانع وتزاحم بينها ويتصف بالصفات المتقابلة وغير المتقابلة بوساطة الصور الحالة فيه المتصفة بالذات بتلك الصفات وإذ قد ثبت الهيولى في الاجسام القابلة للانفصال كالعناصر وما تركب منها فقد ثبت في الاجسام الغير القابلة. له ايضاً كالافلاك بحكم تماثل الصورة الجسمية المتصلة بالذات سواء كانت عنصرية او فلكية ودلالة حلولها في الهيولى واحتياجها اليه في العنصريات على حلولها فيه واحتياجها اليه في سائرها ايضاً.

ثم لا يجوز خلو الهيولى عن صورة ما في زمان ما اصلاً إذ لو خلا لكان غير مشار اليه بالاشارة الحسية إذ الجوهر القائم بذاته المشار اليه بالاشارة الحسية اما جسم إن كان مركبا واما جزء لا يتجزأ إن كان بسيطاً غير متصل واما صورة جسمية إن كان بسيطاً متصلا والهيولى غير كل من هذه الثلاثة فيكون غير متحيز ثم لابدّ أن يتحيز بانضمامه الى الصورة لأن الكلام في هيولى الاجسام فاما أن يتحيز في جميع الاحياز او يتحيز في بعض دون بعض وكلاهما محالان.

اما الاول فلأن كل جسم يستحيل أن يتحيز في حيزين في زمان واحد فكيف جميع الاحياز.

واما الثاني فلكونه ترجيحا بلا مرجح لأن الهيولى لا تقتضي التحيز اصلا والصورة وإن اقتضت التحيز لكن لا يقتضي الاّ تحيزا مطلقاً في حيز ما فنسبتها الى جميع الأحياز على السوية فالتحيز في حيز معيّن دون سائر الأحياز ترجيح بلا مرجح.

هذا كلامهم في الهيولى والصورة.

ويرد عليه أنّه يجوز أن تتركب الاجسام من اجزاء صغار صلبة قابلة للتجزئة وهما بحيث لا يلزم منه محذورات الجوهر الفرد وغير قابلة للانفصال والانقسام الفكي وتلك الاجزاء قد يلتئم منها عدد كثير فيحصل كبير متصل وقد ينفصل بعضها عن بعض فيحدث انفصال وانقسام لذلك الجسم الكبير من غير انعدام له بالمرة بل ببقاء

بعض الاجزاء المذكورة في المقسم والاقسام.

فلا يلزم الهيولى ولا الصورة بل لا يكون للجسم حقيقة غير تلك الاجزاء والاتصال والانفصال يكونان عرضين طارئين على تلك الاجزاء كما ذهب اليه ديمقراطيس من الفلاسفة الاّ أنّه ذهب الى اتحاد الاجسام الصغار بالماهية فلزم جواز الانفصال وامكان الانفكاك عليها بحكم التماثل مع اجزاء الاجسام الكبار الملتئمة من تلك الاجسام الصغار القابلة للانفصال بالفعل.

ونحن لا نقول به بل نمنع تماثل تلك الاجزاء للاجسام.

ونقول بكونها ممتنعة الانفكاك بعضها عن بعض ونلتزم جواز تركيب الاجسام المتشابه الاجزاء في الحس من الاجزاء المتخالفة الحقائق في الحقيقة إذ لا قاطع على نفيه من ضرورة او دليل ولا عبرة بالاستبعاد الحسي عند تحقيق الحقائق.

ويرد عليه ايضاً منع حكم الضّرورة بعدم كون الانفصال للاجسام انعداما له بالمرة وحدوث جسمين آخرين مباينين للأول فإنّ عظيم الحكماء افلاطون قال به فإنّه قال بأن آخر ما ينحل اليه الجسم جوهر بسيط متصل قائم بذاته فإذا انفصل ينعدم ويحدث متصلان آخران مع أنّه يمكن أن يمنع كون الانفصال للمتصل البسيط انعداما له بالكلية ويقال ببقاء ذات المتصل بعد الانفصال وإن انعدمت صفة اتصاله ولا يلتفت الى ما ادعوا ههنا من الضّرورة.

ويرد ايضاً منع تماثل الصور الجسمية العنصرية والفلكية ويرد ايضاً على بيانهم امتناع خلو الهيولى عن الصورة الجسمية إنّ الهيولى يجوز أن يوجد مجردا عن الصورة ويكون إذ ذاك غير مشار اليه غير متحيز اذ لا حيز ولا بعد هناك لكون تلك الهيولى هيولى العالم الخالية عن جميع الصور.

ثم إذا وجدت الصور وجدت الأحياز والأبعاد معها وبقدرها، فينطبق جميع الصور لجميع الاحياز بلا اختصاص بحيز دون حيز حتّى يلزم الترجيح بلا مرجح.

واما اختصاص اجزاء الاجسام باجزاء الاحياز فهو اعتبار محض إذ الاجسام

متصلة بالفعل فلا اجزاء فيها الاّ بالقوة وكذلك اجزاء الاحياز فلا اختصاص ولا جزء للمتحيز ولا للتحيز بالفعل ولا ترجيح من غير مرجح.

واما اختصاص كل من الاجسام المنفصلة بعضها عن بعض لحيز دون حيّز الآخر فيحتمل أن توجد صورة اخرى غير الصورة الجسمية يقتضي ذلك الاختصاص او يتعاقب على الهيولى حين تجردها عن الصورة صفات يعد بعضها بعضاً فيعد الأخير منها التحيز في الحيز المعيّن على أن لنا أن نسلم عدم خلو هيولى مثل هذه الاجسام على الصورة ويكتفي في تزييف دعواهم الكلية لجواز خلو هيولى الاجسام الغير المنقسمة بالفعل عن الصور كما ذكرنا.

ثم هذه التكلفات كلها على تسليم اصلها الفاسد من ايجاب المبدإ.

واما القول بالاختيار كما هو الحق والمختار فقد يضع عن ظهورنا امثال هذه الأفعال والاوزا ر.

واما الاصل الثاني وهو أنّ الواحد الحقيقي لا يمكن أن يصدر عنه الاّ الواحد.

ودليلهم المعتد به عندهم على هذا الاصل هو ان كل علة لمعلول ما لابدّ أن يكون له مناسبة مخصوصة وخصوصية مع معلولها المعيّن بحيث لا توجد تلك المناسبة والخصوصية مع غيره اصلاً بل يختص به اذ لولا ذلك لكان عليّة تلك العلة لهذا المعلول دون غيره من سائر الممكنات ترجيحا بلا مرجح.

فلو كان للواحد الحقيقي اي الّذي لا تعدد فيه اصلاً لا في ذاته ولا في عوارضه من الاجناس والفصول والصفات الثبوتية والسلبية معلولان او اكثر لزم أن يثبت له خصوصية مع كل من معلولاته بعين ما ذكرنا.

واقل الأمر أن يثبت له خصوصيتان متغايرتان فيلزم أن لا يكون الواحد واحداً.

والجواب إنّ اللازم مما ذكر أن يكون لكل علة خصوصية ليست لغير المعلول حتّى يترجح صدور المعلول عن تلك العلة من بين سائر الممكنات لا أن تكون لها خصوصية مع كل معلول ليست لغير ذلك المعلول سواء كان ذلك الغير ايضاً معلولا

لتلك العلة او لا يكون معلولا لها اصلاً فيجوز أن تكون لعلة واحدة عدة معلولات ويكون لها خصوصية واحدة مع تلك المعلولات المتعددة ليست مع غيرها.

ولذلك تعينت تلك المعلولات للمعلولية لتلك العلة دون غيرها.

وايضاً إن كان مرادهم من الواحد الحقيقي في قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الاّ الواحد الّذي ليس فيه تعدد اصلاً ولو بالاعتبارات والسلوب فمسلم قولهم هذا لكن الواحد بهذا المعنى فرض مجرد لا تحقق له اصلاً فإنّ الوحدة بهذا المعنى لو امكن تحققه لكان في الواجب.

ومعلوم أنّ فيه تعددا اعتباريا وكثرة سلبية فلا يجدي قولهم هذا في ما بنوا على تلك المسألة من نفي صدور الكثير عن الواجب وإن كان مرادهم به الواحد بحسب الذات والصفات الثبوتية فلا يدل دليلهم هذا على امتناع صدور المعلولات المتعددة عن العلة الواحدة بهذا المعنى فإنّ الخصوصية المذكورة يكفي في تحققها الصفة السلبية والجهة الاعتبارية.

فإن قيل كلامنا في العلة الموحدة للمعلول الموجود وعلة الموجود لابدّ أن تكون موجودة فالسلوب والاضافات لا يصلح لأن يكون علة للمعلول الموجود.

قلنا المعلوم كون الفاعل للموجود موجوداً واما وجود الشرائط والاسباب فلا قاطع بلزوم وجودها بل من المعلوم كون قسم من العلل اعداما كارتفاع الموانع وما قيل من أنّ الإعدام التي متوهم كونها شروطا كعدم الغيم للقصار كاشفة عن امر وجودي هو في الحقيقة شرط لا الأمر العدمي كوقوع شعاع الشمس على الثوب في تبييض فغير مسلم فإنّ مانعية الموانع في بعض الصور وكون اعدامها داخلا في العلية مع قطع النظر عن وجود الأمر الّذي قيل إنّ العدم كاشف عن شرطيته ظاهر لا شبهة فيه على أنّه لا يلزمنا اثبات جواز كون العدم علة بل يكفينا عدم ثبوت لزوم كون العلة غير الفاعل وجوديا.

فإن قلت الاضافة يتوقف على وجود المضاف اليه والسلب يستدعي تحقق

المسلوب وقيل صدور المعلول الأول عن المبدإ لا تحقق للمضاف اليه ولا وجود للمسلوب فلا اضافة ولا سلب ولا كثرة.

قلنا لا نسلم استدعاء السلب تحقق المسلوب وتوقف الاضافة على وجود المضاف اليه فانما يستدعي ذات المسلوب والمضاف اليه.

ثم إن سلمنا هذه الكلية لا يتم مقصودهم من امتناع صدور العالم بالذات عن الواجب فإنّه يمكن أن يصدر عن الواحد معلول ثم يصدر عنه باعتبار ذلك المعلول معلول آخر وباعتبار المعلول الثاني معلول ثالث وباعتبار ذينك المعلولين معلول رابع وباعتبار الرابع خامس ثم وثم حتّى يصدر عن الواجب تعالى معلولات لا تحصى على أن يكون الفاعل لكلها ذات الواجب والمعلولات شرائط ووسائط بعضها لبعض ويصدر العالم كله بالذات عن البارئ مع أنّه لا يصدر عن البارئ مع أنّه لا يصدر عن الواحد الاّ الواحد.

اما الأصل الثالث وهو أن القابل من حيث أنّه قابل لشيء لا يكون فاعلا له فالواحد الحقيقي لا يكون قابلاً وفاعلا بالنسبة الى شيء واحد واعمدة ادلتهم عليه أن الفاعل من شأنه أن يوجب المعلول والقابل ليس من شأنه أن يوجب المقبول فإذا اجتمعا في ذات واحدة من جهة واحدة لزم اجتماع هذين النقيضين اي قولنا من شأنه أن يوجب وليس من شأنه أن يوجب في تلك الذات من تلك الجهة وهو محال.

اقول يجوز أن يجتمع القابلية والفاعلية في ذات واحدة من جهة واحدة ثم بعد تعدد الجهتين اي جهتي القابلية والفاعلية يجتمع النقيضان المذكوران وعند اختلاف الجهتين يرتفع التناقض فلا استحالة في كون الذات الواحدة فاعلا وقابلا ثم كونها من حيث أنّه فاعل موجبا لمفعوله ومن حيث أنّه قابل غير موجب لمقبوله وفي الحقيقة هذه المسألة راجعة الى المسألة الثانية فإنّ اقتضاء الواحد الحقيقي الفاعلية والقابلية هو بعينه علية الواحد لمعلولين ومصدرية لصادرين.

والحق عند المنصف اللّبيب صدق المقدمة القائلة بأن كل علة لابدّ أن تكون

لها بالنسبة الى معلولها المعيّن خصوصية ليست مع غيره سواء كان ذلك الغير معلولا له ايضاً او لا فإنّ الاقتضاء المطلق للمقتضي المطلق لا يكفي في صدور المعلول المعيّن حتّى يتعين الاقتضاء بالمقتضى المعيّن فإذا اقتضى المقتضي الواحد مقتضيين دفعة واحدة فانما يقتضى الأمر المشترك بينهما والمشترك امر واحد لا ينقسم على قسمين من غير مخصص ومعيّن لكل منهما والاّ يلزم التعين من غير معيّن والمعيّن لكل منهما هو العلة المقتضية لكل منهما فلابدّ لكل مقتض معيّن من مقتض معيّن ولا نعني بالخصوصية المذكورة الاّ هذا وتوضيحه أنّ الاقتضاء بسببه لا يتعين الاّ بتعين المنتسبين فإذا اقتضى واحد اثنين فاما أن يقتضيهما باقتضاء مطلق مشترك بينهما فيكون المقتضي بذلك الاقتضاء المطلق ايضاً أمراً مطلقاً مشتركا بينهما وقد عرفت أنّ الاقتضاء المطلق لا يكفي في صدور المقتضي المعيّن واما ان يقتضي كلا منهما باقتضاء معيّن مختص به فذلك هو الخصوصية التي ليست مع غيره.

فالحق عندي حقية هذين الاصلين الآخرين الا انهما لا يجديان الفلاسفة فيما بنوا عليهما من الفروع لأن المبدأ الواجب ليس واحداً بهذه الوحدة التي ذكروها سيّما إذا كان مريدا مختارا على ما هو الحق الثابت وكذا الهيولى ليست واحدة بهذا المعنى حتّى يقولوا انها قابلة ولا تكون فاعلة اصلاً.

الحساب والميزان

قال رضي الله عنه (**والحساب والميزان والجنّة والنّار حق كله**).

والدليل على كلها وعلى امثالها اخبار الصادق بوقوعها بعد تحقق امكانها.

اما الحساب اي محاسبة الله عبده على اعماله واقواله فالدليل عليه قوله تعالى (**فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا** * الانشقاق: ٨) وقوله عليه السّلام (**حاسبوا انفسكم قبل أن تحاسبوا**) ولها اهوال نطق بها الكتاب والسنة فإنّ قوله تعالى (**وَقِفُوهُمْ اِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ** * الصافات: ٢٤) نطق بهول الوقوف قبل مدة الوقوف

الف سنة او خمسون الف.

وقيل اقل وقيل اكثر وقوله تعالى (**فَاَمَّا مَنْ اُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِه** * الانشقاق: ٧) (**وَاَمَّا مَنْ اُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِه** * الحاقة: ٢٥) او من (**وَرَآءَ ظَهْرِه** * الانشقاق: ١٠) نطق بهول تطاير الكتب وقوله تعالى (**فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِينَ** * الحجر: ٩٢) نطق بهول المسألة وقوله تعالى (**يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ وَاَيْدِيهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** * النور: ٢٤) وقوله (**شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَاَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ** * فصلت: ٢٠) وقوله (**وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَآئِقٌ وشَهِيدٌ** * ق: ٢١) وقوله عليه السّلام (**ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم الاّ قال انا ليل جديد وانا فيما تعمل فيّ شهيد**) الى آخر الحديث ناطقة بهول الشهادة من الشهود العشرة المذكورة وقوله تعالى (**يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وَجُوهٌ** * آل عمران: ١٠٦) وما في معناه ناطق بهول تغير الالوان وقوله عليه السّلام (**يكون عند كل كفة الميزان ملك فإذا ترجح كفة الخير نادى الملك الاول ألا إنّ فلاناً سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا وإذا ترجح الكفة الاخرى نادى الملك الثاني ألا إنّ فلاناً شقي شقاوة لا سعادة بعدها ابدا**) ناطق بهول المناداة بالسعادة والشقاوة.

واما الميزان اي وزن الاعمال الحسنة بالسيئة فبقوله تعالى (**وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ** * الانبياء: ٤٧) وقوله تعالى (**فَاَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ * فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ * وَاَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَاُمُّهُ هَاوِيَةٌ** * القارعة: ٦-٩).

وقيل إنّ الميزان له كفتان ولسان وساقان ابقاء للخبر الوارد بالأمر الممكن على ظاهره.

والمعتزلة أنكروا الميزان زعما منهم بأن الاعمال اعراض لا تقبل الوزن الّذي هو من خواص الاجسام سيّما بعد زوالها واوّلوا الميزان المذكور في الآية بالعدل الثابت في كل شيء وجعلوا ذكر الموازين بلفظ الجمع قرينة لارادة هذا المعنى

لامتناع حمله على المعنى الظاهر لانه شيء واحد مفرد.

ونحن نقول يجوز أن تجد الاعمال لحكمة الوزن او يوزن مكاتب الاعمال ويوضع لكل عامل ميزان على حدة فيستقيم لفظ الجمع.

والحكمة فيهما ليس الاستعلام من علام الغيوب بل الزام العامل واظهار الحجة البالغة له والمبالغة في جزاء المطيع وعقوبة العاصي باظهار سعادة هؤلاء وشقاوة هؤلاء على رؤوس الاشهاد والترغيب في الحسنات والزجر عن السيئات بتقديرهما والأخبار عنهما العباد فكيف يكون الأمر المتضمن لمثل هذه الفوائد والحكم عبثا بمجرد خلوه عن مصلحة الاستعلام.

وما قيل من أنّه نوع تعذيب فمسلم بالنسبة الى اهل التعذيب لا محذور واما بالنسبة الى اهل الاحسان فممنوع لأن المشقة الجزئية إن تضمنت نعمة كلية وهي ظهور السعادة على رؤوس الاشهاد وكانت اهله الى النعمة واما الجنّة والنّار فهما داران خالدتان للثواب والعقاب فادلتهما من الكتاب والسنة غنية عن البيان إذ هما مشحونتان بذكرهما حتّى أنّ الاعتقاد بهما من ضرورات الدّين وانواع المثوبات والعقوبات التي فيهما ومراتبهما مفصلة مبينة غير محتاجة الى الذكر ههنا واما انهما مخلوقتان الآن او لا فسيجئ واما تعين مكانهما فلم يرد به نص صريح.

والاقرب أنّ الجنّة سقفها السطح المحدب من العرش وتحتها فوق السموات اي السطح الاسفل من فلك الثوابت الّذي يقال له الكرسي في لسان الشّرع فإنّ السّموات السبع عنصريات عند المحققين والعرش والكرسي طبيعيان غير عنصريين ويؤيده قوله تعالى (**عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى** * النجم: ١٤-١٥) فإنّ السدرة على ما روي مرفوعاً في السماء السابعة قيل هي منتهاها من جانب الفوق فالجنّة تكون فوقها وعندها ولذلك قال (**عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى**) ولم يقل فيها واين ينتهي حد الجنّة من الطرف التحتاني يبتدئ الطرف الفوقاني من جهنم وقوله عليه السّلام (**سقف الجنّة عرش الرّحمن والنّار تحت الأرضين السبع**).

فلعلّ المراد بالنّار دركته السفلى التي تختص بالكفّار والمراد تحريره من الجنّة التحتاني فكما أنّ للجنة درجات بعضها فوق بعض كذلك للنار دركات بعضها أسفل بعض وكما أنّ افراد الانسان تتغاير وتتمايز بالصور لا يشترك اثنان قط في صورة ولو تشابها وتقاربا كذلك يتفارق بالسر والاعمال المتفرعة عنها فكل شخص مختص بصررة وسيرة وعمل في هذه الدار فيختص في الدار الآخرة بدرجة او دركة ومثوبة او عقوبة لا يشترك فها غيره وسواء كان مؤمناً او كافراً فإن وصف الإيمان وإن جمع المؤمنين والكفر وإن جمع الكافرين لكن العمل المختص بكل منهما يميزه في المجازاة عن غيره.

ولهذه الحكمة اختلفت الدرجات والدركات في الجنّة والنّار وافراد الضمير في كله مع تعدد المرجوع اليه باعتبار الوحدة المجموعية.

الله تعالى واحد

قال رضي الله عنه (**والله تعالى واحد لا من طريق العدد ولكن من طريق أنّه لا شريك له،** (**لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً اَحَدٌ** * الاخلاص: ٣-٤)

الواحد من طريق العدد ما وقع في المرتبة الاولى من المعدود فالوحدة بهذا المعنى لا تختص بالواجب سبحانه بل يتصف بها اي شيء كان إذا اعتبر في المرتبة الاولى عند عدّ اي معدود كان.

والمراد من هذا النفي ليس نفي اتصافه سبحانه بهذه الوحدة إذ يجوز اتصافه بها بل المراد نفي أنّ المقصود من الوحدة المعتبرة في توحيد البارئ المستدلة عليها بالبراهين المذكورة الوحدة من طريق العدد والوحدة المقصود اثباتها للبارئ المعتبرة في التوحيد الفارق بين المؤمن والمشرك هي عدم شركة شيء ما له سبحانه اصلاً لا في الجنس ولا في النوع ولا في الالوهية ولا في خواص الالوهية من القدرة التامّة والقدم الذاتي.

ولذلك قال بل من طريق أنّه لا شريك له اي في الذات ولا في الذاتيات ولا في خواص الالوهية ثم فصله باتيان بعض لوازمه بقوله (**لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ**

لَهُ كُفُواً اَحَدٌ) لأن الوالدية والمولودية يستلزمان المجانسة والمشاركة ومن لا شريك له تعالى منهما وكذا المكافأة مشابهة ومجانسة.

ثم إنّ ههنا مقامين:

المقام الاول توحيده وبمعنى نفي الكثرة عن ذاته بحسب الاجزاء في الذاتيات.

والثاني نفي الشّركة في الذات والالوهية.

والدليل على الاول هو انه لو تركب لاحتاج الى الاجزاء وجزء الشيء غيره والاحتياج الى الغير امكان والامكان ينافي الوجوب وايضاً لو كان له جزء فاما أن يكون ذلك الجزء واجباً ايضاً فيلزم تعدد الواجب وسنبطله عن قريب أو ممكنا وامكان الجزء يستلزم امكان الكل.

وايضاً على تقدير تركبه اما أن يحتاج بعض الاجزاء الى الآخر فيلزم امكان الجزء المحتاج ويلزم منه امكان المركب كما عرفت آنفاً واما أن لا يحتاج فلا يلتئم منها حقيقة واحدة لعدم ارتباط بعضها بالبعض الآخر كالحجرين الموضوعين المماسين بلا تعلق وارتباط بينهما.

والدليل الاول مبني على أنّ التركب من الاجزاء العقلية يوجب الاحتياج اليها في الوجود الخارجي لكن لا يخلو عن تأمل والمعول عليه في المقام الثاني ما ارشدنا الواحد به الى توحيده بقوله (**لَوْ كَانَ فِيهِمَآ آلِهَةٌ اِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا** * الانبياء: ٢٢) لكن الآية الكريمة على الظاهر المتبادر منه وردت على وجه اقناعي جريا على قدر افهام المخاطبين في الاقتناع على الظاهر الغالب والاغضاء عن دقيق الجدال وبعيد الاحتمال ومع ذلك تدل بطريق الاشارة على دليل تحقيقي يفحم المخالفين ويبهت المجادلين.

وتقريره على ما دلّ عليه صراحة أنّه لو كان في السماء والأرض آلهة غير الله لفسدتا بوقوع التخالف والتمانع بين الآلهة لأن التنازع والتغالب لازم عادة بين زعيمي قرية فكيف بين موجدي مثل هذا العالم الكبير بسماواتها وارضها وما فيها من انواع الموجودات واجناس المخلوقات فينفرد كل من الآلهة بالتصرف فيما اوجده

فيختل النظام الاكمل الّذي حصل بالتيام اجزاء العالم كلها بعضها مع بعض هل يريد كل اعدام ما يوجده الآخر فيظهر لزوم الاختلال وفساد النظام لأن احتمال التوافق والتصالح في كل شيء طول الدهور والاحقاب احتمال مجرد لا مساغ له الاّ عند الخروج من التحقيق الى الجدال والتجاوز من التصديق الى القيل والقال.

واما دلالة الآية بطريق الاشارة فيحمل الفساد على عدم التكون قبل تقرير الدليل على هذا أن يقال لو جاز تعدد الآلهة لكان نسبتها الى العالم على السواء لأن كلا منهما في الفاعلية لكل ما يقبل الوجود مع الآخر سواء فالعالم إن وجد بايجادهما معا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد وهو محال إذ الاحتياج الى كل منهما يستلزم الاستغناء عن الآخر فيلزم استغنائه عنهما جميعا وقد فرضناهما علتين وايضاً إن كان التأثير لكل منهما فكل منهما جزء علة لا تامّة او لواحد فقط فهو العلة دون الاخرى او لا يكون لكل منهما فكل منهما ليس بعلة وقد فرضناهما علتين وإن وجد بايجاد واحد منهما فقط لزم الترجيح بلا مرجح فوجود العالم على كلا التقديرين محال فالفساد اي عدم التكون لازم لتعدد الآلهة فارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم.

اقول يمكن أن يناقش في هذا التقرير بأنّه يجوز أن يصطلح ويشترك آلهة في ايجاد العالم كما يشترك اثنان في رفع خشبة صغيرة مع قدرة كل منهما على رفعه قدرة تامّة مع أنّه لا يلزم التوارد ولا الترجيح وبأنّه إذا كان كل من آلهة مريدا مختارا لا يلزم الترجيح بلا مرجح من وقوع وجود العالم بايجاد أحد الآلهة فقط إذ الاختيار مرجح لايجاد الموجد وترك التارك ويمكن عبارة اخرى في تقرير هذا الوجه اي في لزوم الفساد بمعنى عدم التكون من تعدد الآلهة أنّه من المعلوم أنّ كل موجود لا يوجد ما لم يجب وجوده وجوباً بالذات او بالغير وإذا تعددت الآلهة لم يجب للعالم وجود اصلاً لأن خلاف احدهما للآخر بارادته خلاف ما اراده الآخر ممكن في كل مرتبة إذ القدرة على كل ممكن من لوازم الالوهية وعلى تقدير الارادة يلزم وقوع

المراد بحكم الالوهية ايضاً وما دام يحتمل خلاف شيء لا يجب وجوده فلا يوجد فالعالم لابدّ أن لا يوجد على هذا التقدير لعدم وجوبه لاحتمال خلاف أحد الآلهة في ايجاده لكنه قد وجد فعلمنا أنّه وجب وجوده ثم وجد فدل وجوبه على عدم تعدد الآلهة فثبت وحدة الإله.

وفيه تأمل ايضاً من حيث أنّ المنافي لوجوب العالم وقوع الخلاف ام يكفي فيه احتمال الخلاف ايضاً وانما قلنا الموجود لا يوجد ما لم يجب لانه لو امكن الوجود بلا وجوب لزم ترجح احد المتساويين وهو الوجود على الآخر وهو العدم.

فإن قيل لا يلزم من انتفاء الوجوب التساوي إذ يمكن بينهما واسطة وهو الرجحان الرافع للتساوي غير منته الى حد الوجوب.

نقول هذا الرجحان اما أن يمتنع معه وقوع الطرف الآخر او لا فإن امتنع فالرجحان يكون وجوباً والاّ فيحتاج وقوع الطرف المرجوح الى سبب يرجح الطرف المرجوح على الطرف الراجح فيمتنع وقوع الطرف الراجح عند وجود ذلك التسبب المرجح للطرف المرجوح فيحتاج وقوع الطرف الراجح اما انعدام ذلك السبب كما يحتاج الى الرجحان المذكور فلا يكفي الرجحان المذكور في وقوع الطرف الراجح من غير انضمام انعدام ذلك التسبب به وبعد الانضمام إن وجب الطرف الراجح فذلك المطلوب والاّ نقلنا الكلام اليه ونعيد فيه قولنا في الرجحان فاما أن يتسلسل او ينتهي الى مرتبة يجب فيها الراجح فتم المطلوب او نقول لو لم يجب وجود الموجود يمكن أن يقع تارة وأن لا يقع اخرى مع تحقق الرجحان في الزمانين لكن ذاك محال لاستلزامه ترجح زمان الرقوع للوقوع دون زمان اللاوقوع مع انهما متساويان لتحقق الرجحان المذكور فيهما جميعا فيرتفع الامكان اللازم لعدم الوجوب فيرتفع عدم الوجوب لاستلزام ارتفاع اللازم ارتفاع الملزوم فيتحقق الوجوب في وجود كل موجود وهو المطلوب.

واما تقرير برهان التمانع من غير ان يقصد تطبيقه بمنطوق الآية هو أن يقال

لو تعددت الآلهة لامكن التغالب والتمانع بينهما لكن ذلك الامكان منتف فالتعدد الملزوم له منتف ايضاً اما انتفاء امكان تمانع الآلهة فلانّه لو امكن بأن يريد احدهما وقوع امر والآخر عدم وقوعه فاما أن يقع مرادهما جميعا وهو اجتماع النقيضين او لا يقع شيء من مراديهما اصلاً وهو العجز للاله او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو العجز ايضاً والترجيح بلا مرجح وبطلان اللوازم يستلزم بطلان الملزوم وهو امكان التمانع وبطلانه ايضاً يستلزم بطلان ملزومه وهو تعدد الآلهة.

فإن قيل العجز انما يتصوّر في الممكن وبعد تعلق ارادة أحد الآلهة يكون وقوع المراد واجباً بعلته التامّة فيمتنع خلافه فلا يلزم للاله الآخر العجز المحال على تقدير ارادته له إذا لم يقع كما لم يلزم عن عدم وقوع خلاف مقتضى الذات على تقديره فرض تعلق الارادة به كالجهل مثلاً.

قلنا الخلف المراد عن الارادة بناء على ارادة الآخر خلافه عجز ونقص محال بالضّرورة بخلاف التخلف بناء على اقتضاء نفس الذات خلافه مع أنّ هذا الاشتباه فيما إذا تعلق ارادة احد الآلهة ابتداء بوجود شيء واوجبه وكان خلافه ممتنعا عند تعلق الآخر به واما إذا فرضنا تعلق الارادتين معا فلا اشتباه.

ومعلوم أنّ هذا الغرض ممكن ويكفينا في اجراء الدليل امكانه ويمكن اثبات التوحيد بالبراهين النقلية وتصريح كل نبيّ من لدن آدم عليه السّلام الى أن ختمت النّبوّة بمحمّد عليه الصّلاة والسّلام بالتوحيد واتفاق الملّيّين قاطبة عليه فإنّ النّبوّة والشريعة لا يتوقفان على التوحيد فيجوز أن يثبت التوحيد بهما.

وللفلاسفة في إثبات التوحيد طرق:

منها أنّه لو جاز تعدد الواجب لزم أن يتعين كل واجب تعينا زائدا على ماهية الواجب إذ تعدد افراد ماهية لا يكون الاّ بالتعين فعلة التعين لا يجوز أن يكون ماهية الواجب والاّ لانحصر الواجب في الشخص الواحد فتعين أن يكون علة التعين أمراً زائدا على الماهية فاحتاج الواجب الى الغير وهو محال لازم من تعدد الواجب فالتعدد

باطل والتوحيد حق.

ومنها أنّ الوجوب لابدّ أن يكون عين الواجب إذ لو كان غيره لكانت له علة لا جائز أن تكون علته غير ماهية الواجب لاستلزامه احتياج الواجب الى الغير ولا ماهية الواجب لاستلزامه تقدم الوجوب على نفسه لأنه كل علة متقدم على معلوله بالوجوب فإذا كان الوجوب عين الواجب وتعدد افراده لزم تركب كل فرد من الوجوب والتعين والتركب في الواجب محال لاستلزامه الاحتياج الى الغير الذي هو جزؤه.

ومنها أنّه لو تعدد افراد الواجب لزم لكل فرد تعين لأن تمايز افراد طبيعة واحدة لا يكون الاّ بالتعين فالتعين والوجوب اما أن يتلازما او لا وكلاهما محالان فكذا التعدد الملزوم اما استحالة التلازم فلانه لا يتحقق بين الشيئين الاّ بعلية احدهما للآخر او بكونهما معلولي علة واحدة وههنا لا يجوز علية الوجوب للتعينين لانه ينافي التعدد المفروض ولا علية التعين الزائد للوجوب لانه ينافي الوجوب لاستلزامه احتياج الواجب في وجوبه الى الغير ولا معلوليتهما لعلة ثالثة لأن ذلك الثالث إن كان ذات الواجب لزم انحصار ماهية الواجب في فرد وهو ينافي التعدد المفروض وإن كان غير الواجب لزم احتياج الواجب الى الغير واما استحالة عدم التلازم فلأن انضمام احدهما الى الآخر لابدّ أن يكون لعلة وتلك العلة لا يجوز أن تكون الماهية لاستلزامه التلازم المفروض عدمه ولا غير الماهية لاستلزامه احتياج الواجب الى الغير هكذا قرر هذا الدليل.

وأنا اقول هذا تطويل بلا فائدة بل يكفي أن يقال إذا تعدد الواجب لزم من انضمام التعين الى الوجوب فلابدّ لذلك الانضمام من علة لا جائز ان يكون علية الذات ولا الغير فباقي المقدمات مستدركة.

واعلم أنّ هذه الطرق الثلاثة مبنية على أن يكون تعدد الواجب بانضمام التعينات الزائدة للماهية الواحدة الواجبة لم لا يجوز أن يكون افراد الواجب متمايزة بالماهيات ومفهوم الواجب عرضيا مقولاً عليها قولاً عرضيا ويكون تعين كل واحد

عين ماهية فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة.

وما قيل من أنّ الوجوب نفس الماهية إذ لو كان زائدا يلزم تقدم الوجوب على نفسه او احتياج الواجب في وجوبه الى الغير فمجاب بأن اللازم ليس الاّ تقدم الوجوب الخاص الّذي هو عين الذات على الوجوب المطلق الّذي هو العرض ولا استحالة في ذلك كما لا استحالة في تقدم الوجود الخاص على الوجود المطلق.

ثم اعلم أنّ الواجب تعالى إذا كان حقيقية الوجود المطلق البحت الّذي في مقابلته العدم الصرف الممتنع بالذات وجوده على ما ذهب اليه بعض المتصوفة كما لوحنا اليه في بحث اثبات الواجب لا يحتاج التوحيد الى برهان بعد ثبوت كونه الوجود البحت إذ البديهة حاكمة بأن الوجود البحت حقيقة واحدة لا تعدد فيه نكتسب هذه الحقيقة المطلقة كما أنّ العدم الصرف كذلك واما التعينات العارضة للموجودات الممكنة فامور خارجة عن ماهية الواجب محتاجة في تحققها الى الواجب وحقيقة الواجب مستغنية عنها غناء ذاتيا محققة موجدة اياها.

فإن قيل حقيقة الوجود معقولة لكل احد وحقيقة الواجب ليست بمعقولة لواحد فكيف تكون هي هي.

قلنا المعقول لكل احد انما هو مفهوم الوجود العرضي المقول على حقيقة الوجود قولا عرضيا لا حقيقية الذاتية.

فإن قيل فلما لم تعقل حقيقته فمن اين علم أنّه حقيقة واحدة؟ لم لا يجوز ان تكون حقائق مختلفة؟

قلنا يكفي في معرفة كونه حقيقة واحدة تعقله بمفهوم الوجود العرضي وإن لم تعقل حقيقته بالكنه والمخالف لهذا الأصل هو الثنوية القائلة بأن في العالم خيرات وشرورا وفاعل الخير والشر لا يكون واحداً فبعضهم قالوا بأن خالق الخير هو النور وخالق الشر هو الظلمة وبعضهم وهم المجوسون قالوا بأن خالق الخير هو يزدان وخالق الشر هو اهرمن وما حققناه في كون القدر خيره وشره من الله يزيح شبهتهم

وما اوردناه آنفاً من دلائل التوحيد يبطل دعواهم.

واما الوثنية فإنهم وإن قالوا بالسنتهم بالوهية الاصنام لكن عند تحقيق اعتقادهم يفهم أنّهم (**يَقُولُونَ هٰؤُلآءِ شُفَعَآؤُنَا عِنْدَ اللهِ** * يونس: ١٨) (**مَا نَعْبُدُهُمْ الاَّ لِيُقَرِّبُونَا اِلَى اللهِ زُلْفَى** * الزمر: ٣) فبعضهم اتخذوها على انها صور الكواكب وبعضهم على انها صور الارواح المدبرة لامورهم وبعضهم على انها صور لملوكهم الكاملين الماضين الى غير ذلك واليهود والنصارى لا يخلو قولهم عن رائحة الشّرك بقولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيراً.

لا يشبه تعالى شيئاً من الاشياء من خلقه ولا يشبهه تعالى شيء من خلقه

قال رضي الله عنه (**لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه ولا يشبهه تعالى شيء من خلقه**) اي لا يتصف بشيء من صفات الممكن وخواص المخلوق كالجسمية والجسمانية والجوهرية والعرضية وسائر الكيفيات المحسوسة اما بالحس الظاهر او الباطن كالالوان والتحيز واللذة والالم ولا يتصف شيء من الممكنات بخواص الواجب مثل القدم والقدرة التامّة.

فإن قلت عدم اتصاف الممكن بصفات الواجب ليس الاّ من اوصاف الممكن فأي مناسبة لذكره ههنا.

قلنا عدم اتصاف الممكن بخواص الواجب راجع الى توحد الواجب بصفات الكمال فيؤول الى صفته سبحانه.

والدليل على تعاليه عن الجسمية أنّ الجسم مركب من اجزاء مقدارية كالابعاض ووجودية كالهيولى والصورة وعقلية كالجنس والفصل ومرّ غير مرة أنّ التركب ينافي الوجوب لاستلزامه الاحتياج الى الجزء الّذي هو الغير وايضاً الجسمية يقتضي التحيز فيلزم قدم الحيز واحتياج الواجب الى الحيز وأن يكون اختصاصه بحيز دون حيز ترجيحا من غير مرجح إن كان بلا سبب مخصص واحتياج الواجب في

تحيزه الى الغير ان كان بسبب مخصص وتداخل المتحيزين أن يحيز في جميع الاحياز اذ اشتغال بعض الاحياز بالمتحيز محسوس مشاهد لكن يمكن أن يناقش في الدليل الأول بمنع لزوم التركب.

اما من الهيولى والصورة فلبطلانهما واما من الاجزاء المقدارية فلأن الجسم يجوز ان يكون متصلا واحداً غير قابل للانفصال اصلاً فلا جزء فيه بالفعل لاتصاله ولا بالقوّة لعدم قابليته للانفكاك.

واما من الجنس والفصل فلان وصف الجسمية يجوز أن يكون أمراً عرضيا وتكون ماهية الجسم أمراً بسيطا إذ لا علم للحقائق مع أنّ منافاة الاحتياج الى الاجزاء العقلية للوجوب غير مقطوع.

وفي الدليل الثاني بجواز اقتضاء ذات الواجب الحيز المعيّن من غير ترجيح بلا مرجح واحتياج في التحيز الى الغير فالتعويل في هذا الباب على الادلة النقلية.

وانا اقول يمكن أن يقال الاجسام لا تخلو عن كثافة ما وإن كان الطف الاجسام فكل جسم يحجبه ما يليه من الاجسام عما وراءه حجبا ما واقل الأمر ان تحجبه الاجسام الكثيفة عما وراءها وكذلك الجسم بمعزل عن ادراك المعاني الكلية فالعلم مسلوب عن الجسم من حيث أنّه جسم ولو بالنسبة الى بعض عالم الاجسام وبالنسبة الى المفهومات الكلية والواجب اجل واعلى من أن يسلب عنه العلم ولو بالنسبة الى شيء ما وإذا ثبت أنّه ليس بجسم فاظهر منه أن لا يكون جسمانيا لأن الجسمانيات لابدّ من احتياجها الى الاجسام.

والدليل على أنّه ليس بجوهر هو ان الجوهر اما جسم وقد ثبت أنّه ليس بجسم او هيولى او صورة وكل منهما لا ينفكان عن الاحتياج الى الآخر واما جوهر فرد وهو احقر الاشياء فكيف يكون الها واما عقل فهو معلول لعلة عند مثبته وإذا ثبت أنّه ليس بجوهر فاولى أن لا يكون عرضا لأن العرض لابدّ من احتياجه الى الجوهر.

والدليل على عدم اتصافه بسائر الكيفيات فلأنها من خواص الاجسام او

الجسمانيات. فالدليل الدّال على إنّه ليس بجسم ولا جسماني دال على عدم اتصافه بتلك الكيفيات ايضاً.

والحكماء قالوا أنّه سبحانه ملتذ باللذات العقلية لأن اللذة عندهم ادراك وهو عالم بكمالاته فيلتذ ويبتهج بها.

والحق إن اللذة إن كانت ادراك الملائم فلا شكّ في ثبوتها له وإن كانت أمراً آخر ملازما للادارك فغير معلوم لنا انها ثابت له او لا لاحتمال أن يكون ذلك الامر ملازما لادراكنا دون ادراكه واما تفرده سبحانه بخواص الواجب بعدم اتصاف شيء من الممكنات بها فلأن كون مرتبة الممكن ادون من مرتبة الواجب في الاتصاف بصفات الكمال اغنى عن البيان فيكون للواجب كمالات مختصة به دون الممكن.

والمجسمة اثبتوا له جسما مستدلين بظواهر الآيات الدّالة على الجسمية مثل قوله تعالى (**الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى** * طه: ٥) وهو خروج عن طور العقل بمقابلة القواطع العقلية بظواهر النقليات القابلة للتأويل ومن خواص الممكن التي لا يتصف الواجب بها الحلول والاتحاد فإنّ الحلول يمكن اطلاقه على حلول العرض في الجسم وحلول الجسم في المكان فالاول احتياج في الوجود الى المحل يجب تتره الواجب عنه والثاني هو التحيز الذي بينا أن الواجب لا يتصف به واما الاتحاد فلا يكون بين اثنين مع بقاء الاثنينة الاّ أن يكون بطريق الانقلاب وهو خلع المادة صورة وتصورها بصورة اخرى كانقلاب الماء هواء بالتسخن وذا لا يتصور في حق الواجب لأن غير الواجب اما ممكن او ممتنع لا يتصور رابع بالحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات وكل من الوجوب والامكان والامتناع من لوازم الماهية لا يجوز زوال كل منها عن الماهية الملزومة له وتبدله بالآخر.

وخالفت النصارى في هذين الاصلين بقولهم باتحاد ذات الله ببدن عيسى او بنفسه او بحلول ذات الله او صفته في بدن عيسى عليه السّلام او نفسه فهذه ستة اقوال كلها باطالة لبطلان الحلول والاتحاد وكذا خالف فيهما النصرية والاسحاقية

من غلاة الشيعة. قالوا ظهور الروحاني بالجسماني غير منكر في طرف الشر كظهور الشياطين في صور انسان والقائه الشرور وفي طرف الخير ايضاً كظهور الملك بصورة دحية [الكلبي] رضي الله عنه فلا يبعد أن يظهر الحق بصورة الكمّل تكميلا للناقصين فإذا جاز فالاولى بالظهور فيه هو الانسان ومن افراده العترة الطاهرة.

ومنهم من اتصف بالصفات الفاضلة حتّى اجترؤا على اطلاق لفظ الاله على من اعتقدوه أئمة. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيراً.

ومن المنتمين الى التصوف من قال بالحلول منهم من صرح به ومنهم من تحاش عن اطلاق العبارة لكن لزمه وكل ذلك باطل لبطلان الحلول سواء لزم او التزم واما القائلون بأن الواجب عز اسمه وجود مطلق موجود بالذات لا بوجود زائد واحد حقيقي لا كثرة فيه اصلاً ثم يعرض له الكثرة باعتبار الاضافات العارضة له والذات القائمة بنفسه ليس الاّ هو وكل ما عداه من الماهيات مفهومات غير قائمة بذواتها بل عارضة لذات الوجود قائمة بها وجود الوجود ذاته وبذاته ووجودات سائره تلبسه به بعروضه له وبانضمام المفهومات اليه يتقيد ويتنزل الى مراتب الجنسية والنوعية وإذا تنزل الى الشخصية تتكامل كثافته وذلك اسفل المراتب لكن الذين قصرت انظارهم على الظواهر يحصرون الوجود على تلك المرتبة السفلى منه ويسمونه الوجود الخارجي فلذلك يقولون الماهية ما لم تتعين لم توجد ويفرعون الوجود على التعين وفي الحقيقة مرتبة الوجود مقدمة على كل المراتب اي مراتب الجنسية والنوعية فضلاً عن الشخصية.

واهل الظواهر الذين يصفون الماهيات التي لم تتشخص افرادها و لم تتنزل الى المرتبة المتسفلة بالعدم الخارجي إن ارادوا بالعدم عدم تنزله الى المرتبة الأخيرة من الوجود فقولهم صدق وإن ارادوا العدم المطلق فكذب لأن للوجود المطلق مراتب مترتبة من صرافة الاطلاق الى مرتبة التشخص الخارجي. كل مرتبة الطف بالنسبة الى ما تحتها واكثف بالنسبة الى ما فوقها مع أنّ جميع المراتب مستنيرة بنور الوجود

المطلق ومنصبغة بصبغه. وتحقيقه كل شيء اعتبرته سواء كان موجوداً خارجيا او لا هو الوجود المطلق المتقيد ببعض القيود غاية ما في الباب أنّ تراكم القيود في البعض اكثر من البعض الآخر فتكون نسبة كل شيء الى الوجود الواجب نسبة الجزئيات الى الكلّي فهم بمعزله عن الحلول والاتحاد الا أنّ علماءنا ردوا عليهم وقالوا هذا القول اشد شناعة من القول بالحلول للزوم مخالطة الواجب سبحانه بالاشياء حتّى بالقاذورات لكن إذا لم تكن المخالطة مخالطة بالاجسام بل مخالطة الكلّي بالجزئي والمعنى بالصورة هل يوجب ذلك نقصا في ذاته ام لا فموضع تأمل فإنّ مخالطة اشعّة الشمس بالقاذورات لا توجب لها نجاسة مع أنّ هذه المخالطة من جنس المخالطات الجسمانية مع أنّ نجاسة القاذورات ليست نجاسة ذاتية بل باعتبار منافاة ومخالفة بينها وبين الطباع الانسانية لتقيد كل من الجنسين بقيود متخالفة ومتنافرة بعضها مع بعض واما بالنسبة الى الاطلاق والمطلق فلا مخالفة ولا نجاسة على ان القائلين المذكورين يسندون قولهم هذا الى اذواقهم الغريزة في حالاتهم الشّريفة وانسلاخاتهم اللطيفة الحاصلة من الرياضات المريرة والمجاهدات الشديدة والاعراض عن الدّنيا والإقبال على المولى وتطهير السرائر وتصفية الضمائر من الاخلاق البهيمية والاوصاف السبعية فالاحتياط كل الاحتياط في أن لا يتجاسر على ردّ قول من امثال هؤلاء العلماء العاملين المعرضين عن الدّنيا وشهواتها، المقبلين على الله، الراغبين الى قرباتها، الصاحين عن سكر الهوى والشهوات، المستغرقين في بحار التجليات والمشاهدات. فنحن نتوقف في شأنهم ونكل قولهم الى وجدانهم ونقول اللّهمَّ (**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّينَ** * الفاتحة: ٦-٧)

الله تعالى لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه الذاتية والفعلية

قال رضي الله عنه (**لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه الذاتية والفعلية**) اي ما

كان وما مضى زمان الاّ وهو فيه موجود وهو معنى الأزلية والقدم ويقابله الحدوث الزماني اي كون شيء مسبوقا بالعدم الزماني بمعنى أنّه كان معدوما في زمان ما ثم وجد واتصف بالوجود في زمان آخر بعد ذلك الزمان ومعنى (**لا يزال**) أنّه لا يأتي زمان في المستقبل الاّ وهو موجود فيه اي لا يتصف بالعدم اصلاً وهو معنى الأبدية والدوام ويقابله الفناء اي انقضاء الوجود والاتصاف بالعدم اللاحق بعد ما كان موجوداً في زمان قبل هذا الزمان والصفة الموجودة في المحل القائم به كالسواد في الاسود كما أنّ الذات الموجود القائم بذاته والاسم الذات المأخوذ باعتبار اتصافه بصفة من صفاته كالعالم والقادر فان معناهما الذات المتصفة بالعلم او القدرة ولذلك شاع بين العقلاء الاختلاف في أنّ الاسم هل هو عين المسمى او غيره والاّ فلا يذهب وهم فضلاً عن عقل الى أنّ اللفظ المركب من الحروف التي هي صوت مكيف بكيفية الحرفية هو بعينه الجسم المتحيز المسمى به ولما كان معنى كل اسم مركبا من الذات والصفة ونسبتها اليها نسبة تقييدية مثل كون معنى العالم من له العلم اي ذات متصفة بالعلم.

نظر بعضهم الى اعتبار الذات فيها فحكم بأن الاسم عين المسمى ونظر بعضهم الى اعتبار الصفة التي لا تحمل على الذات حمل مواطأة وحكم بأن الاسم غير المسمى الاّ أنّ الاسماء التي لا تعتبر فيها الصفة صراحة بل يدل على الذات من حيث هي كالاعلام فهي عين المسمى عندهم ايضاً والاسماء التي تعتبر فيها الصفات اللازمة للذات ممتنعة الانفكاك عنها لا يحكمون عليها بالعينية ولا بالغيرية ويقولون لها لا هو ولا غيره.

والقائلون بالعينية استدلّوا بقوله تعالى (**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى** * الاعلى: ١) وبقوله (**مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِه الاَّ اَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوها اَنْتُمْ وَآبَآؤُكُمْ** * يوسف: ٤٠) فإنّ التسبيح والعبادة ليستا الاّ للذات وبأنّه لو كانت غير الذات لكانت حادثة فيتصف الذات قبل حدوثها بنقائضها التي هي نقائص.

والجواب أنّ التسبيح يجوز أن يتعلق بالاسم اي اللفظ بمعنى تعظيمه وتتريهه

عما لا يليق به والعبادة للاسماء كناية عن عبادتهم لما لا استحقاق له للعبادة حقيقة بل في اللفظ والتعبير فقط وإنّ كونه غير الذات لا يوجب حدوثه ولا شكّ أنّ الحق الغيرية لأنّه إن اريد بالاسم اللفظ فالأمر ظاهر وإن اريد المعنى فالغيرية فيه ايضاً تظهر بتفسير الاسم والمسمى كما قررناه فإنّ ذات العالم مثلاً لا شكّ أنّه تغاير مفهوم من له العلم وذلك اغنى عن البيان فإن احتاج احد الى البيان فيكفي أن يقال تكون لذات واحدة اسماء متعددة مثلاً يصدق على ذات الله تعالى العالم والقادر والحيّ والمريد والسميع والبصير وغيرها وكذا كل ذات من ذوات الممكنات لها اسماء عدة بحسب الاعراض والصفات الحالّة فيها ولا يشك احد في أنّ الواحد غير المتعدد ويحتمل أن يكون مراد القائلين بالغيرية جواز الانفكاك ويؤيده قولهم لو كان غير الذات لكانت حادثة الاّ أنّ بعض اقوالهم يأبى ذلك ولو كان المراد هذا يكون النزاع لفظيا إذ القائلون بالغيرية ايضاً لا يقولون بجواز الانفكاك ثم إنّ الاسم بالتفسير المذكور لا يكاد ينحصر في التسعة والتسعين فتخصيصها بالذكر لاختصاص خاصة دخول محصيها الجنّة بها او لاختصاصها بزيادة فضيلة في كفاية المهمات وقضاء الحاجات او لاقتضاء الحكمة اخفاء بعض الاسماء.

واختلفوا في أنّه هل من اسماء الله تعالى علم موضوع لحقيقته المختصة ام لا واحتج المانعون بأن ذاته تعالى من حيث هي غير معلومة لأحد حتّى يوضع بازائها علم.

واجيب بأن الواضع يجوز ان يكون هو وهو عالم بذاته لذاته وبأنّه يكفي في الوضع معرفة الموضوع له بوجه ويكون الوجه آلة لملاحظة ذي الوجه فيوضع العلم بازاء ذي الوجه وعلى تقدير الجواز لا يوجد من الاسماء ما يتعين للعلمية فإنّ الاقرب لأن يكون علماً ليس الاّ اسم الله مع أنّ قوله تعالى (**وَهُوَ اللهُ فِي السَّمٰوَاتِ وَفِي الْاَرْضِ** * الانعام: ٣) يأبى من كونه علماً لعدم الافادة على العلمية الاّ مع نوع من التأويل ولعدم حسن تعلق في به.

واما كونه موصوفا لا موصوفا به وجريان سائر الصفات عليه ودلالة (**لا اله**

الاّ الله) على التوحيد فلا يدل قطعا على العلمية بل يكفي في تحقق هذه المعاني اختصاص اسم الله للذات الواجب بغلبة الاستعمال مع كونه وصفاً في الأصل غير علم مثل الثريا والصعق.

الصفات الذاتية لله عزّ وجل

قال رضي الله عنه **(اما الذاتية: فالحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة)** والمراد بالذاتية الثابتة في الذات بايجاب الذات اياها من غير توقف الى أمر آخر بخلاف السلوب والنسب فإنّها تحتاج الى المسلوب والمنسوب اليه مع انها ليست لها وجود خارجي.

فإن قلت العلم يحتاج الى المعلوم وكذا القدرة الى المقدور فما الفرق؟

قلت العلم والقدرة صفتان وجوديتان ثابتتان للذات ازلا وابدا مع أنّ المقدورات واكثر المعلومات حادثة فالمحتاج الى الغير ليس الاّ تعلقهما لا ذاتهما وكذا الحال في باقي الصفات ثم اختلف العقلاء في أنّ في ذاته سبحانه صفاتا زائدة موجودة كل منها بوجود مستقل مغاير لوجود الذات ووجودات سائر الصفات او ذاته واحد حقيقي لا كثرة فيه لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات والاحكام والآثار التي تترتب على الصفات في غيره تترتب على ذاته بذاته مثلاً يعلم جميع الاشياء لا بعلم زائد على ذاته بل بذاته وتنكشف الاشياء له بالذات وكذا الحال في سائر الصفات والى الاول ذهبت الاشاعرة والى الثاني ذهبت الفلاسفة والمعتزلة. والمعتزلة سموا الاشاعرة لقولهم هذا بالصفات وشنعوا عليهم بأنّهم اخلوا بالتوحيد حيث اثبتوا قدماء سبعة والقدم من اخص اوصاف الواجب. والنصارى نسبوا الى الشّرك باثباتهم اقانيم ثلاثة فكيف من اثبت قدماء سبعة غيره سبحانه ثم قالوا أنّهم جعلوا الكمال كل الكمال في الارادة والاختيار والنقص كل النقص في الايجاب والاضطرار ومع ذلك اثبتوا للواجب ما عدّوه نقصا تاما بقولهم في أمر الصفات

بالايجاب وسلب الاختيار.

فنقول القدم مختص بالواجب بمعنى أنّه مسلوب عما عداه اي عما يباينه ويستقل بالوجود المباين لوجوده بأن يكون وجوده ثابتاً لا في ذاته تعالى والصفات ليست غير الذات بهذا المعنى وإن لم يكن عينه ايضاً وبعد ما دلت الدلائل على أن تلك الصفات إن لم تثبت على ما قلنا يلزم اتصاف البارد بنقائضها التي هي نقائص محضة بل يبقى احتمال غير ثبوتها على الوجه المذكور مع أنّه لا محذور في تعدد القدماء على هذا الوجه لأن الدليل لا يدل الاّ على تعدد القدماء المباينة ثم أنّ كون صدور تلك الصفات من الذات بالارادة والاختيار يوجب امكان ثبوت النقاص له تعالى وكونه بطريق الايجاب يوجب ضرورية ثبوت الكمالات وامتناع النقائص له بخلاف صدور سائر الممكنات فكان الكمال في امر الصفات الايجاب وفي غيرها الاختيار.

فالتحقيق ما قاله اهل الحق والفلاسفة تمسكوا في نفي الصفات بأنّها لو كانت موجودة بوجودات زائدة فاما أن يجب وجوداتها بذواتها وذلك ظاهر الاستحالة او لا يجب بذواتها فيحتاج الى علة غير ذواتها ولا يمكن أن يكون ذات الواجب لأنه واحد حقيقي لا يصدر عنه الاّ الواحد فتعين أن تكون عللها شيئاً غيره فيلزم احتياج الواجب في كمالاتها الى الغير وهو محال وقد عرفت ما في قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الاّ الواحد وفي قولهم المبدأ واحد من كل الوجوه لا كثرة فيه اصلاً لا بحسب الذات ولا بحسب الاعتبار فتعرّف الجواب من هذا من غير احتياج الى الاعادة.

وما قيل من أنّ الثابت استحالته ليس الاّ احتياج الواجب في وجوده الى الغير واما احتياجه في صفاته الكمالية الى شيء من معلولاته فلا نسلم استحالته وليس له من دليل فليس بشيء لأن ما عداه حادث فيلزم حدوث الكمالات وثبوت النقض قبل ثبوتها وايضاً العلم والقدرة والحياة والارادة كل منها له مدخل في صدور كل معلول فلا يوجد معلول يمكن عليته لها وايضاً مبدئيته سبحانه بجميع الموجودات المنتظمة باكمل النظام المتضمنة لبدايع الفطرة وغرائب الصنعة يدل بالضّرورة على

أنّه متصف بكل الكمالات اتصافاً ذاتيا بحيث يحيل العقل عدم اتصافه بها فيرتفع احتمال الاحتياج فيها الى الغير.

ومن ادلتهم على نفي الصفات انها لو كانت زائدة لكانت مغايرة للذات فيلزم استكمال الذات بالغير.

والجواب أنّ النقص المستحيل في حقه سبحانه انما هو استكماله بالغير المباين لا بالصفة القائمة بذاته.

واما متمسكات المعتزلة في هذا الباب فعمدتها ما ذكرناه من تشنيعهم على الاشاعرة باثبات القدماء الشّركاء للواجب في اخص اوصافه وقد عرفت جوابه. ويمكن أن يجاب ايضاً بأن الوصف الخاص للواجب انما هو القدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير والصفات ليست قديمة بهذا المعنى بل بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهو القدم الزماني. والنصارى اثبتوا لكل من الاقانيم الوهية على استقلال حيث جوّزوا فيما بينها الانفكاك والانتقال وشهد عليه قوله تعالى (**وَمَامِنْ اِلَه اِلاَّ اِلَهٌ وَاحِدٌ** * المائدة: ٧٣) بعد قوله (**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا اِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلَثَةٍ** * المائدة: ٧٣).

ومنها أنّ معنى الحلول السبعية في التحيز ولا يتحيز الواجب حتّى يتبع الصفات له فيه.

والجواب أنّ معنى الحلول الاختصاص الناعت للمنعوت وتبعية الصفات للذات ليست الاّ في هذا المعنى.

ومنها أنّ الصفات لو كانت باقية لكانت فيلزم قيام العرض بالعرض إذ البقاء عرض. والجواب أنّه إن اردتم بالعرض الموجود القائم بغيره فلا نسلم وجود البقاء وان اردتم المعنى القائم بغيره مطلقاً فلا نسلم استحالة قيامه بالعرض. الا يرى أنّ كل عرض متصف بالبقاء في زمان معيّن فكيف يقال باستحالته وقيل قيام العرض بالعرض محال في المتحيز بسبب أنّ القيام بتعينه في التحيز وما لا يستقل بالتحيز لا يتبعه غيره في التحيز واما في غير المتحيز فيجوز قيام المعنى بالمعنى لأن القيام فيه ليس

بالمعنى المذكور فلا سبب للاستحالة فلا استحالة.

والحق أنّ حقيقة القيام في المتحيز وغيره واحد وثبوته في غير المتحيز دليل على ان ليس حقيقة التبعية في التحيز فلا يثبت استحالة قيام العرض بالعرض المبني على كون حقيقة التبعية في التحيز ثم أنّهم بعد ما استدلّوا على نفي الصفات بالدلائل العامة استدلّوا على نفي بعضها بالدلائل المختصة به مثل أن يقال قدرة الخالق ان كانت مماثلة لقدرة المخلوقات لا تصلح لخلق الاجسام بحكم المماثلة وإن كانت مخالفة فكذا لأن المخالفة بينها وبين قدر العباد ليست أشد من مخالفة بعضها لبعض ولما لم يكن بين القدر المتخالف بتلك المخالفة تفاوت بالصلوح لخلق الاجسام وعدمه لا يكون بين القدر المتخالف بهذه المخالفة ايضاً بحكم مساواة المخالفتين وايضاً قدر العباد مشترك في عدم الصلوح لخلق الاجسام فعلتها ايضاً لابدّ أن تكون مشتركا ولا صالح لأن يكون علة لهذا غير كونها قدرة وهذا المعنى متحقق ايضاً في قدرة الله فيكون معلوله ايضاً متحققا فيلزم عدم صلوح قدرة الله لخلق الاجسام.

والجواب عن الاول منع كون مخالفة قدرة الله لقُدَر العباد مساويا ومماثلا لتخالف قدر العباد بعضها مع بعض فكما أنّ نسبة التفاوت بين ذات الله وذوات العباد ليست على نسبة تفاوت الذوات الممكنة بعضها مع بعض فكذلك النسبة بين صفة الله وصفات الممكنات.

والجواب عن الثاني أنّ العلة لعدم الصلوح في قُدَر الممكنات عدم علة الصلوح وعلة الصلوح هي خصوصية قدرة الله تعالى وهي مخالفة بالماهية لقدر العباد وعلة الصلوح لخلق الاجسام دونها. واستدلّوا على نفي العلم بأن عالميته لو كان مثل عالميتنا اي يتعلق صفة زائدة هي العلم بالمعلوم كان علمه مماثلا لعلمنا فيلزم اما حدوث علمه او قدم علمنا بحكم المماثلة.

والجواب أنّ مشاركة علمه لعلمنا في كونه بطريق التعلق بصفة زائدة لا توجب المماثلة في الماهية لأن الاشتراك في العرض العام لا يوجب المماثلة كاشتراك

انواع الحيوان في مفهوم الماشي مثلاً فلا يلزم المشاركة في القدم او الحدوث ولو سلّم المماثلة لكن يلزم من المماثلة الاشتراك في جميع الاوصاف حتّى يلزم المساواة في القدم والحدوث واستدلّوا ايضاً بأن الواجب لو اتصف بصفة العلم لكان عليما فيلزم أن يكون فوقه عليم بحكم قوله تعالى (**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ** * يوسف: ٧٦).

والجواب أنّ الإشكال باق وإن لم يكن العلم صفة زائدة لأن اطلاق العليم على الله منصوص في مواضع شتى فيندرج في كليته قوله تعالى (**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**).

وحلّه تخصص الآية بما دون الواجب بمعارفة الدليل العقلي والنقلي على أنّه سبحانه أعلى علماً من كل شيء وايضاً لو كان له علم للزم أن لا يتعلق الاّ بمعلوم واحد إذ لو جاز تعلق علم واحد بمعلومات متعددة لجاز ان يقوم علمه الواحد مقام علومنا المختلفة فجاز ان يقوم مقام اوصافنا المختلفة من القدرة والارادة والحياة فجاز ان تغنى صفة الواحدة عن صفاتها الباقية فيلزم نفي الصفات وإذا ثبت تعلق علم واحد بمعلوم واحد لزم أن يقوم بذاته تعالى علوم غير متناهية بعدد المعلومات الغير المتناهية من الموجودات والمعدومات وهو مما لم يقل به احد مع أنّ البرهان يدل على تناهي كل عدد دخل تحت الوجود.

والجواب أنّ العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى والتعدد ليس الاّ في التعلق قوله يقوم علمه الواحد مقام علومنا المختلفة.

قلنا الأمر فينا كذلك اي علمنا ايضاً صفة واحدة كثيرة التعلقات بعدد المعلومات فلا يلزم منه جواز قيام علمه مقام الاوصاف المختلفة كما لم يلزم جواز قيام علمنا مقامها لأن اثر صفة العلم واحدة وإن كثرت تعلقاته وهو انكشاف ما تعلق به عند موصوفه وكل صفة من هذه الصفات واحد ليس بمتعدد في كل موصوف سواء كان الموصوف به واجباً او ممكنا وانما التعدد بحسب تعدد المتعلقات والتعلقات. واثر كل منها مختص بما هو اثره لا يترتب على غيره فلا يجوز قيام واحد منها مقام غيره هذه دلائل نفاة الصفات واما دلائل الاثبات منها الاستدلال بقياس

الغائب على الشاهد فإنّ العلم فيما شاهدناه صفة زائدة قائمة بالعالم. والعالم من قام به العلم والشاهد والغائب وإن كان بينهما اختلافات كثيرة بحسب الماهية والصفات كالوجوب والامكان والقدم والحدوث وغيرها لكن هذه الاختلافات اجنبية بالنسبة الى العلم لا يعقل لها دخل في العالمية بل الواجب والممكن فيما يرجع الى الاتصاف بالعالمية لا فارق بينهما إذ لا دخل للوجوب والامكان والقدم والحدوث وغيرها في الاتصاف بالعالمية وعدم الاتصاف به ولا يعقل لهذا الاتصاف علة غير قيام الصفة التي هي العلم فيحكم على كل من اتصف بالعالمية بقيام صفة العلم به.

ومنها أنّ الواجب تعالى لا شكّ أنّه عالم ومتصف بالعالمية إذ لولا ذلك لكان جاهلا، تعالى عن ذلك والاتصاف بالعالمية اما أن يكون بقيام صفة العلم وهو المطلوب واما أن يكون بالذات على ما قاله الخصم وليس احتمال ثالث لكن الاحتمال الثاني يستلزم محذورات فتعين الاول.

فالمحذورات احدها لزوم عدم افادة الحكم بالعالم على الله كما لا فائدة لقولنا هذه الذات وثانيها لزوم عدم التمايز بين الصفات بأن يكون العلم بعينه قدرة والقدرة بعينها ارادة وهي بعينها حياة من غير تمايز بينها اصلاً إذ كلها عبارة عن ذات واحدة وثالثها عدم توقف الحكم بكل من هذه الصفات على الواجب على برهان كما لا يتوقف ثبوت شيء لنفسه مع أنّ التوقف مشاهد ظاهر ورابعها لزوم كون العلم عالماً قادرا واجباً صانعا للعالم معبودا للخلق وكذا القدرة والارادة ويلزم منه تعدد الواجب وكون الواجب قائما بغيره وعدم استقلاله في القيام وفي الوجود مع أنّ بطلانه لا يحتاج الى بيان وانت تعلم أنّ علية شيء لبعض من افراد نوع واحد لا يمنع علية شيء آخر لبعض آخر من افراد ذلك النوع كالحرارة مثلاً فإنّ علية النّار لبعض من افراد الحرارة لا تقتضي عليته للبعض الآخر بل يكون العلة للبعض الآخر شيئاً آخر كالشمس والحركة فلا يتم البيان في الدليل الاول تكون علة العالمية قيام صفة العلم في الشاهد.

واعلم أنّه لا شكّ ولا نزاع في أنّ المفهوم من العلم غير المفهوم من القدرة والمفهوم من القدرة غير المفهوم من الارادة وكذا الحال في البواقي ولا شكّ ايضاً في اتصاف البارئ بالعالمية والقادرية والمريدية وغيرها وانما الشك والنزاع في أنّ هذه المفهومات المتمايزة عند العقل صفات موجودة بوجودات زائدة على ذات الواجب مباد للآثار المنسوبة اليها ام هي مفهومات اضافية اعتبارية لا وجود لها الاّ عند العقل وليست مبادئ لتلك الآثار بل المبدأ لها ليس الاّ الذات الواحد وإن اختلفت الجهات وهذه المفهومات عارضة للذات كل منها باعتبار مبدئية الذات لنوع مخصوص من تلك الآثار فلا يلزم من المحذورات المذكورة شيء اصلاً لأن هذه المفهومات على هذا التقدير مغايرة للذات ومتمايزة بعضها عن بعض.

غايتها انها امور نسبية بين الذات وبين معلوماتها ومقدوراتها وغيرها لا صفات وجودية ثابتة في انفسها للذات فلا يلزم عدم الافادة ولا كون كل منها عن الآخر ولا عدم توقف الحكم بكل منها على البرهان ولا كون كل منها متصفاً بصفات الالوهية فلا يتم البيان في الدليل الثاني ايضاً فما تمّ دليل على اثبات الصفات على الوجه المذكور كما لم تتم دلائل النفاة فالمعلوم لنا قطعاً ليس الاّ كون الذات الواجبة مصدرا للآثار التي تنسب الى العلم والقدرة وغيرها بمعنى أن ينكشف عنده جميع الاشياء ويقوى على خلق جميع الممكنات وهكذا سائر الآثار سواء كانت مصدرية لتلك الآثار بالذات او بوساطة اتصافه بالصفات ولا سبيل لنا الى تعيين احد الاحتمالين جزما ولا يهمنا التعيين حتما ويكفينا اعتقاد أنّه عالم ومتصف بالعالمية ويحتمل أن يكون العلم صفة موجودة ومبدأ للآثار العلمية وأن يكون مبدأها الذات والعلم معنى نسبية عارضة للذات في العقل باعتبار مبدئيته لتلك الآثار.

هذا قول كلّي في الصفات نفياً واثباتاً ثم يتكلم على كل من الصفات السبعة التي هي امهات الاوصاف فرادى فرادى.

فصل في الحياة

وحياة البارئ كونه بحيث يصح أن يعلم ويقدر عند الحكماء وبعض المعتزلة، وصفة توجب صحة العلم والقدرة عند الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة.

فالدليل على الحياة فيه سبحانه كونه عالماً قادرا إذ لو كان صحة العلم والقدرة بلا موجب ومخصص لكان ترجيحا بلا مرجح فالواجب متصف بصفة توجب تلك الصحة وهي الحياة.

ويرد عليه أنّ تلك الصفة المخصصة إن كانت وجودها بلا مخصص يلزم الترجيح بلا مرجح وإن كانت لمخصص فإن كان صفة اخرى ننقل الكلام الى تلك الصفة فاما أن يتسلسل او ينتهي الى صفة يكون مخصصها الذات فإذا جاز التخصيص من الذات للصفة فليجز تخصيص الذات ابتداء لصحة العلم والقدرة بلا لزوم احتياج الى كثرة الصفات.

والحاصل أنّ ثبوت صفة غير صحة العلم والقدرة غير معلوم وكون الصحة المذكورة صفة موجودة بوجود زائد على وجود الذات غير ثابت.

فصل في القدرة

القدرة منه سبحانه تمكنه من الفعل والترك حتّى تكون نسبتهما من الذات على السوية ثم يرجح الارادة تعلقه بأحد الطرفين فيقع ما تعلق به المشيئة بوجوبه بترجيح المشيئة بعد ما كان كل من الطرفين جائزاً بالنسبة الى الذات هذا ما اتفق عليه المليون وخالفته الفلاسفة بعد ما وافقوا في أنّه تعالى فاعل بالمشيئة بأن قالوا المشيئة لازمة لذاته وبالحقيقة ما عبروا عنه بالمشيئة هو علمه الازلي المتعلق بالنظام الاكمل من حيث تضمنه المصالح التامّة والمنافع العامة الّذي يسمونه العناية الأزلية وقالوا إنّ المشيئة لازمة لذات المبدإ ووجود العالم لازمة للمشيئة فيكون لازما له سبحانه وهو بالحقيقة من كمالاته فيمتنع انفكاكه عنه والاّ يلزم النقص.

واعلم أنّ صدور اثر عن مؤثر على ثلاثة اوجه لا رابع لها:

احدها أن يصدر من غير شعور وقصد للمؤثر بل باقتضاء واستلزام من طبع المؤثر كما يصدر من النّار الاحراق ومن الشمس الاشراق وما اجاز احد هذا الوجه في حقه تعالى.

والثاني أن يصدر بشعور وقصد من المؤثر لكن يلزم الشعور والقصد للمصدر ويلزم الصادر ايضاً له من حيث شعوره بحيث يمتنع تخلف الأثر عن المؤثر وانفكاك الصادر عن المصدر والى هذا الوجه ذهبت الفلاسفة في صدور العالم عن الواجب.

وثالثها أن يكون المصدر عالماً بانواع المصدورات لكن لا يستلزمها لا من حيث ذاته ولا من حيث علمه بها بل يكون متمكنا من الفعل والترك بالنسبة الى كل من الآثار بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك من غير لزوم المشيئة لذاته سبحانه وامكان الفعل والترك بالنسبة الى الذات وعلمه. وهذا الوجه هو الحق الواقع في كون الواجب فاعلا للعالم ولهذا ذهب اليه اهل الحق.

واحتجت الفلاسفة بأن ذاته تعالى لو لم يوجب المعلول بل كان الأثر جائز الوجود والعدم بالنسبة اليه لأفتقر الاثر في الوجود الى مرجح لئلا يلزم الترجيح من غير مرجح وذلك المرجح ايضاً يحتاج الى مرجح آخر لصدوره على المفروض عن فاعل غير موجب مستو نسبته الى وجود المرجح وعدمه وذلك الى آخر فاما أن يذهب الى غير النهاية فيلزم التسلسل او ينتهي الى مرجح لا مرجح له فيلزم الترجيح من غير مرجح فما لزم احد المحالين الاّ من كون الفاعل مختارا فهو موجب.

فإن قيل الارادة مرجحة وهي لا تحتاج الى مرجح آخر لأنها صفة من شأنها ترجيح احد المتساويين من غير احتياج الى مرجح آخر. يقولون الارادة إن اختصت بأحد الطرفين بحيث تعين تعلقها له من غير ان يمكن تعلقها بالطرف الآخر فذلك هو الجانب المطلوب والاّ بل كانت نسبة الارادة الى كل من الطرفين على السوية وجاز تعلقها بكل منهما فلا جرم يحتاج تعلقها بأحد الطرفين بعينه الى مرجح يرجح

تعلقها له بعد أن كان مساويا مع تعلقها بالطرف الآخر والاّ يلزم قطعاً الترجيح بلا مرجح مع أنّ بديهة العقل قاضية باستحالته مطلقاً فاخراج مادة تعلق الارادة عن هذه الكلية مكابرة محضة ومخالفة لبديهة العقل.

وما قيل من أنّ الشخص الجائع إذا وجد رغيفا مستويا جوانبه في الجودة والرداءة وبالقرب من الجائع يبتدئ ويأكل من جانب مخصوص من غير مرجح يرجح جانبا دون جانب فممنوع لأن امكان الاستواء بين جوانب الرغيف من كل الوجوه غير مسلم بل لابدّ من رجحان مختص ببعض الجوانب اما بحسب الجودة في الحقيقة او في نظر الجائع واما بحسب وضعه من الجائع واما بحسب أمر آخر. اما من جهة الجائع او من جهة الرغيف وما دام الاحتمال باقيا وامكان الاستواء من كل الوجوه غير متيقن لا يعارض المقدمة البديهية بذلك المثال المفروض الغير المعلوم امكانه.

وردّ هذا الاحتجاج بمنع بديهة المقدمة مطلقاً ودعوى بديهة عدم احتياج الارادة في الترجيح بين المتساويين الى مرجح وبالنقض على تلك المقدمة بتعين نقطتين معيّنتين لأن تكونا قطبين للفلك دون سائر النقط ويعين دائرة معيّنة لأن تكون منطقة وخط معيّن لأن يكون محورا دون سائر الدوائر والخطوط مع تشابه اجزاء الفلك كلها وايجاب المبدإ بالذات على اصلهم وكذا تتعين حركة مخصوصة الى جهة مخصوصة وبمرتبة مخصوصة من السرعة والبطء لكل فلك وكذا يتعين موضع معيّن من كل فلك لكل كوكب او لكل فلك تدوير ولأن يكون اوجا او خضيضا مع تشابه الاجزاء وايجاب الفاعل.

واجابوا عن النقوض بأن المعيّن للقطبين والمنطقة والمحور انما هو الحركة المخصوصة والمخصص للحركة المخصوصة اما عدم قبول مادة الفلك غيرها من الحركات او تتضمنها العناية بالسافلات دون سائرها او استلزامها التشبه بالمبدإ المفارق الّذي يعشقه ذلك الفلك ويقصد بالحركة التشبه به وبأن اختصاص الكواكب والاوجات والتداوير بالمواضع المعيّنة ما حصلت بعد وجود الافلاك حتّى

يطلب له المرجح بل انما وجدت الافلاك أزلا على هذا الوضع المخصوص فلا يلزم له المرجح هذا كلامهم.

وانت خبير بان سبب الاحتياج الى المرجح الامكان لا الحدوث فلا يدفع وجود الافلاك ازلا معا وعلى هذا الوضع المخصوص مع تداويرها وكواكبها النقص المذكور بالكواكب والتداوير والاوجات وكون الحركة المخصوصة مختصة بأحد الامور الثلاثة المذكورة دون غيرها من الحركات المحتملة مع تشابه اجزاء المتحركة وتشابه الحركات سيّما ومن الحركات ما ليس بينها وبين الحركة الواقعة بعد من الطرفين الاّ مقدار عشر عشر عشر حبة حنطة حتّى تكون هذه الحركة بحيث تقبلها مادة الفلك وتتضمن العناية بالسافلات ويحصل التشبه بالمبدإ المعشوق بها دون غيرها من الحركات المتشابهة خصوصاً الحركات المتقاربة على الوجه الّذي ذكرنا امر خارج عن طور العقل وتمسك بذيل المكابرة والتحكم من فرط حيرة وضلالة وكذا ما يبتني عليه من كون الحركة المخصوصة معيّنة للقطبين والمنطقة والمحور.

واجيب ايضاً بجواز تسلسل تعلقات الارادة بحيث يرجح كل تعلق سابق تعلقاً لاحقا بتعلق تعلق السّابق للتعلق اللاحق ولا محذور في مثل هذا التسلسل لكونه تسلسلا في الامور الاعتبارية وإن كان في جانب العلل.

فإن قيل الوجدان يكذب هذا القول فإنّا لا نجد من انفسنا حين ما قصدنا فعلا الاّ ارادة واحدة.

قلنا قياس الغائب على الشاهد لا يفيد يقيناً مع أنّ وجود الفرق بين فعلنا وفعل الله تعالى ظاهر فان فعلنا ليس فعلاً في الحقيقة بل هو كسب محض والفاعل الحقيقي ليس الاّ الله على ما بين في موضعه.

والحق عندي أنّ القدرة والعلم شاملان لجميع الممكنات من غير اختصاصهما ببعض دون بعض.

ثم الارادة تخصص بعضاً منها لتعلق القدرة دون البعض ثم بعض صفات

اللطف كالحكمة والكرم تعين لتعلق الارادة من بين الممكنات ما في وجوده مصلحة تامّة ومنفعة عامة ولهذا ما وقع الاّ النظام الاكمل الاصلح الاحسن وإن كان غيره من الاوضاع ممكنا ايضاً بالنسبة الى القدرة.

فإن قلت ما عددته من الاوصاف الالهية من القدرة والارادة وسائر الصفات كلها ازلية فيلزم أن يترجح ويتخصص هذا النظام بل كل جزء منه في الأزل فيلزم قدم العالم لجميع اجزائه مع أنّ اجزاء العالم كلها حادث بعضها بالعيان وبعضها بالبيان.

أقول نعم رجحت الصفات المذكورة في الأزل وجود هذا العالم فيما لا يزال لاقتضاء الحكمة أن يكون العالم حادثا وأن يختص وجود كل موجود بوقت وجوده دون غيرها من الاوقات وذلك الاقتضاء لمصالح لا يبلغه علمنا ولا يحيط به الاّ الله.

فإن قلت تشابه الاوقات مع قطع النظر عن الحوادث الواقعة فيها معلوم قطعاً واختصاص بعض الاشياء ببعض الاوقات غير معقول.

قلت احاطة العقول الجزئية المكدرة بكدورات المادة وظلمات الهيولى والصورة بالحكم الكلية المندرجة في أفعال البارئ اشد منها في المخالفة للعقول لكن يمكن أن يوجد بعض الاحتمالات يدفع ذلك الوهم وأن لم يمكن لنا علم يقيني يحكم قطعاً بأن الواقع ليس الاّ هذا.

فنقول معتصماً بحبل عصمة الله يجوز أن تكون الحكمة الداعية لحدوث العالم اقتضاء جلال الذات وعظمته وتفرده بالقدم وأن يوجد العالم من كتم العدم فلهذه الحكمة اوجد الفلك الاعلى اولا فيما لا يزال لقربة ومناسبة للمبدإ في العظم والاحاطة بالنسبة الى سائر الاجسام ثم لاقتضاء الحكمة طريق الترتب دون الانشاء دفعة واحدة اوجد كلا من الافلاك على الترتيب وقدم ما يناسب الفلك الاعلى لتلك المناسبة الداعية الى ايجاده بعده ثم وثم الى أن يتكمل عالم الاجسام علوا وسفلا.

فإن قلت سلمنا عدم ازلية العالم للحكمة المذكورة لكن اجزاء لا تزال متكثرة متشابهة فما الحكمة في تخصيص وجود العالم ببعضها دون بعض.

قلنا الزمان واجزاؤه غير موجود وعلى تقدير وجوده متأخرا عن وجود الفلك الاعلى لانه مقدار حركته فقبل وجود الفلك الاعلى لا زمان ولا اجزاء له فمن اين يلزم الحكمة المخصصة إذا لم يكن مختص ومختص به.

فإن قلت بعد ما خصصت الصفات المذكورة تعلق الارادة بما تعلق به هل يجب وجود ذلك الّذي تعلقت به الارادة او لا يجب والثاني باطل فإنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد كما بينا وايضاً يلزم عجز الواجب والاول قول بالايجاب الّذي قررتم من القول به الى القول بالاختيار.

قلنا ذلك الوجوب اي الوجوب اللازم من تعلق الارادة بسبب تخصيص بعض صفاته تحقق الاختيار ولا ينافيه والشّرع ما ورد الاّ باثبات الارادة والاختيار له سبحانه بمعنى أنّه يصح منه الفعل والترك بالنسبة الى ذاته وقدرته لا أنّه يكون كذلك بعد تعلق الارادة فإنّ العرف واللغة متطابقان في اطلاق المريد والشائي على الانسان الفاعل بالاختيار مع أنّه مجبور في الحقيقة لتعيين الدواعي الخارجية تعلق ارادته على فعله والدواعي كلها بفعل الله من غير اختيار منه.

وكذا سائر اوصافه من العلم والقدرة والارادة كلها بفعل الله فلما تطابق العرف واللغة في اطلاق المريد عليه فكيف يعقل اثر الايجاب في الواجب تعالى مع أنّ العالم جائز الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته والى علمه وقدرته ثم يترجح وجوده بتعلق ارادته المسبب بداعي حكمته من غير تأثير ودخل من آخر.

واحتج ايضاً على الايجاب ونفي الاختيار بان المختار لاّ يريد ما يريد الاّ لباعث يبعثه على الفعل والباعث لابدّ أن يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل المختار من عدم حصوله إذ لولا ذلك لا يعقل البعث فإذا كان حصوله اولى من لا حصوله بالنسبة الى الفاعل يلزم استكماله بالغير وهو محال في حق الواجب واجيب بأنّه يكفي مجرد تعلق الارادة مرجحا للفعل من غير لزوم باعث آخر وعلى تقدير لزوم الباعث فلا يلزم أن يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من لا حصوله بل

يكفي باعثا الاولوية بالنسبة الى الغير وذلك الجود المطلق والكرم التام اقول ويمكن أن يمنع استحالة استكمال الواجب بالغير مطلقاً وانما يستحيل ذلك في الكمالات الذاتية والصفات الثبوتية التي يستلزم الخلو عنها النقص.

واما في الكمالات الزائدة النسبية التي لا تخل الخلو عنها بالغنى المطلق فلا نسلم استحالته الا يرى أنّه تعالى يمدح بالخالقية والرازقية فهما كمالان مع انهما لا يتحققان الاّ بالنسبة الى الغير اي المخلوق والمرزوق.

واحتج ايضاً بأن تعلق القدرة والارادة إن كان في الازل لزم ازلية العالم وان كان حادثا لزم أن تتعلق له ارادة ايضاً وكذا الكلام في ذلك التعلق فيلزم تسلسل التعلقات وقد يعرف جوابه مما سبق في الجواب عن الاحتجاج الاول فتفكر.

وايضاً لو كان الفاعل قادرا على الوجود لكان قادرا على العدم لكن العدم ازلي لا يصلح متعلقاً للقدرة.

والجواب أنّ معنى القدرة على العدم هو صرف القدرة عن الوجود وبهذا المعنى يصلح العدم الأزلي أن يكون مقدورا مع أنّ القدرة على العدم الطارئ يكفي في تحققها.

وايضاً الآخر ان كان ممتنعا في الأزل لزم الانقلاب بامكانه فيما لا يزال وان كان ممكنا لزم جواز كونه الأزلي اثرا للقادر.

والجواب منع الملازمة الاولى فإنّه يجور ان يمتنع وجوده في الازل لكن يمكن في الازل وجوده فيما لا يزال ومنع الملازمة الثانية ايضاً فإنّه لا يلزم من كون الأزل ظرفا للامكان امكان الوجود في الازل اي كون الأزل ظرفا للوجود حتّى يلزم كون الأزلي اثرا للقادر مع أنّه يمكن منع استحالة كون الازلي اثرا للقادر وإن كان المتكلمون يمنعونه.

واما المثبتون للقدرة فقد احتجوا بأن بعض الآثار الصادرة عن الصانع القديم حادث فلو كان صدورها بطريق الايجاب لا بالقدرة والاختيار لزم تخلف المعلول عن

العلة التامّة وهذا الدليل مبني على استناد الحوادث الى الصانع القديم بلا وساطة المعلول المختار وبلا وساطة الشرائط والمعدات المترتبة المتعاقبة المتسلسلة من الازل الى أنّ حدوث الحوادث كالحركات الفلكية لكن لا قاطع عقليا يدل عليه وايضاً لابدّ لاختصاص كل جسم بالشكل المخصوص واللون المخصوص من مخصص والجسمية ولوازمها لاشتراكها بين الاجسام لا يصلح أن يكون مخصصا بل المخصص لابدّ أن يكون مختصا فلابدّ له من مخصص ايضاً وكذا الكلام في ذلك المخصص ولا يجوز أن يتسلسل فلابدّ أن ينتهي الى فاعل مختار لأن الموجب نسبته الى الكل سواء فلا يصلح لأن يكون مخصصا اصلاً.

ويرد عليه أنّه يجوز أن يكون المبدأ موجبا بالذات لمعلول مختار وتستند الحوادث اليه او تستند الى الموجب بواسطة المعدات المتعاقبة الغير المتناهية كما ذكرنا آنفا.

وايضاً لو كان الواجب موجبا لكان ارتفاع العالم موجبا لارتفاعه لأن ارتفاع المعلول لزم ارتفاع العلة لكن ارتفاع العالم ممكن وارتفاع الواجب ممتنع فكيف يتصور استلزام الممكن الممتنع.

وهذا الدليل منقوض بالقدرة نفسها وسائر الصفات الثبوتية ايضاً فإنّ الواجب موجب لها قطعاً مع أنّ هذا الدليل يجري فيه ويدل على نفيه والخلل في المقدمة القائلة بأن استلزام الممكن الممتنع محال فإنّ امكان الممكن ليس الاّ بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن علة واما بالنظر الى عدم علته المتنع فهو ممتنع فلا يكون استلزامه الممتنع وهو ارتفاع علته الاّ من حيث أنّه ممتنع وايضاً اختصاص الكواكب والاقطاب بمحالها لابدّ أن يكون سببا من قادر مختار والاّ يلزم الترجيح بلا مرجح فإنّه لا يغفل مرجح في الافلاك المتشابهة الاجزاء

اقول وما قيل من أنّه يجوز ان يصدر عن الموجب مختار ويصدر امثال هذه الآثار عن المختار وهم محض واحتمال لا يقبله فهم فإنّه يستلزم اشرفية المعلول عن علته والممكن عن الواجب وإذا تفحصت غرائب صنعة الله وبدائع فطرته في اجناس

المخلوقات وانواع الحيوانات سيّما الانسان وما فيه من القوى الحيوانية والنباتية والنفسانية بل إذا تأملت ما في ورقه من دقائق الاشكال ورقائق المفاصل والاوصال قطعت جزما بأن فاعله مريد مختار والاّ لا يمكن أن يتصور لكل واحد من تلك المتعينات معيّن ومخصص ومن الحجج الدّالة على قدرته سبحانه أن كل فرد من الانسان وسائر الحيوان يوصف بالقدرة والاختيار في فعله اللائق بشأنه ويعد عدم قدرته عليه عجزا وقصورا بالنسبة الى قدرة حتّى الكمال في حق النملة قدرته على الدبيب وفي البقة قدرته على الطيران.

وبالجملة لا يخفى على احد حتّى بعض المجانين والصبيان أنّ القدرة والتأثير على ما يشاء كيف يشاء اين يشاء متى يشاء صفة كمال وانتفاؤه عجز وقصور حتّى أنّ ارذل الأشخاص لا يرضى أن يقع في بيته أمر خارج عن ارادته أفيذهب وهم ام يجيز فهم أن يكون صانع العالم على هذا النظام الأحسن والترتيب المستحسن غير قادر ولا مختار بل يكون في افعاله هذه على ايجاب واضطرار.

ثم تكفي في هذا الباب دليلاً الأدلة السمعية من الكتاب والسنة واجماع جميع الأنبياء والمليين على القدرة والاختيار فان تصديق الانبياء والكتب لا يتوقف الاّ على أنّ الله عالم قادر ولو على ما قاله الفلاسفة. الا يرى أنّهم يقولون بالنّبوّة والكتاب ووجوب التصديق بهما.

ثم بعد تصديقهما يستدل بالأدلة السمعية على أنّ قدرته على ما شرحناه لا على ما ذهب اليه الفلاسفة.

ثم إنّ قدرته غير متناهية اي لا ينتهي الى حد يمتنع تعلقه وتأثيره بعده في ممكن آخر فإنّ الانتهاء بهذا المعنى عجز وقصور لا يليق بجناب قدسه وشامل اي كل ما دخل في الوجود وما دخل الاّ بتأثيره وما يمكن أن يوجد لا يمكن وجوده الاّ بقدرته والدليل عليه ما ذكرناه في مسألة القضاء والقدر فلا نعيده.

وخالف المجوس وقال لا يقدر على الشرور والقبائح والنظام بنفي قدرته عن

خلق الجهل والكذب والظلم وعباد ينفي القدرة عما تعلق علمه بعدم وقوعه لانه ممتنع ونقل عنه نفيها عما تعلق علمه بوجوده لوجوبه وانت خبير بان الامتناع والوجوب الثابتين باعتبار تعلق القدر لا ينافيها بل يحققها وخالف أبو القاسم البلخي وقال لا يقدر على مثل مقدور العبد وكذا المعتزلة بنفيهم قدرة الله على أفعال العباد وكذا الفلاسفة القائلون بأن الصادر من المبدإ الاول ليس الاّ العقل الاول وباقي اجزاء العالم مستندة الى الوسائط.

فصل في علمه تعالى

اعلم أنّ العلم صفة ذاتية ثبوتية متعلقة بكل شيء بحيث لا يشذ عنه شيء ممكنا او واجباً او ممتنعا موجوداً او معدوما جوهرا او عرضا صورة او معنى كلياً او جزئيا. والدليل على شمول علمه أنّه فاعل لجميع الموجودات على ما بين في مسألة القدر وقادر على سائر الممكنات كما ذكر في شمول قدرته ويخصص تأثير قدرته ارادته ليس الاّ كما بينا والارادة تابعة للعلم ومستلزمة ايّاه.

فإن قلت سلمنا شمول قدرته للموجودات لكن لا نسلم شموله الممتنعات والممكنات التي ما دخلت تحت الوجود والدليل المذكور لا يدل على شمولها لها.

قلنا الممكنات قبل الوجود والممتنعات كلها مغمورة في ظلمة العدم ومستوية في غيبتها بالفعل في حضرة الوجود ونسبة الواجب الى جميعها من هذه الحيثية اي من حيثية غيبتها من حضرة الوجود على السوية فيكون وقوع العلم ببعضها دليلاً على شموله إذ لا فارق بين معدوم ومعدوم فيما يرجع الى قابلية تعلق العلم وعدمها وهذا هو المسلك الأول من مسلكي المتكلمين على هذا المطلب.

والثاني الاستدلال باتقان افعاله واحكامه وحسن ترتيب العالم وانتظام وارتباط بعض اجزائه ببعض مع كثرتها جدا بحيث لو انتقص جزء واحد لاختل النظام فإنّه يدل على أنّ صانعه عالم محيط علمه بالجزئيات والكليات والعلويات والسفليات فإنّ

من تفرد منا بكمال القدرة وتمام العلم بالنسبة الى سائر الافراد لا يستطيع أن يحيط بعلمه بدائع الفطرة وعجائب الصنعة المودعة في ذباب كما لا يقدر أن يخلقه فالقادر على خلقه يحيط بعلمه وهو الله تعالى واعترض على هذا المسلك بأن انتظام العالم ليس من كل الوجوه بل منافعه مختلطة بالمضار ومصالحه مقرونة بالمفاسد لكل صحة سقم ولكل حياة موت ولكل وجود عدم ولكل اعتدال اختلال ولكل نعمة زوال واكثر الصناع صنعته كذلك فكيف لا يدل نظام العالم على أنّ صانعه عالم.

الا يرى أنّ كثيرا من العقلاء اسندوا بدائع خلقة الحيوان الى قوة حالة في الأبدان وهي المصورة مع أنّ الحيوان سيّما الانسان اكثر اشتمالا لدقائق الصنعة ورقائق الفطرة فاين القطع في هذا المسلك على علم الصانع.

قلنا حسن ترتيب العالم وكمال انتظامه وكثرة اجزائه ووسعته وسعة ارجائه واشتماله على الاجناس والانواع والأشخاص وما في كل واحد منها من البدائع والصنائع اظهر من أن تحجب عن غافل فضلاً من أن يخفى على عاقل واما الخلل الواقع في الخلال وتعاقب الاعتدال بالاختلال فانما يلزم من ضيق الهيولى الطبيعية وكثافة المادة الطينية مع أنّ ما يعده نقصا فانما هو نقص بالنسبة الى البعض واما بالنسبة الى الجميع فهو نعمة وكمال فإنّ اعظم الآفات على ما فهمه العامة هو الموت وفيها فوائد لا تحصى.

ثم إنّ الله يخلف كل خلل احسن بدل ويعطي المصاب أجراً اجزل وهذا اجلى من الشمس في ضحيها عند من اكتحل عين بصيرته بنور الانصاف وإن خفي على بعض من سكرت ابصار عقولهم بسكر الشهوات والاطمئنان الى ظاهر من الحياة.

ولئن سلم أنّ المصور يصور الصور لكن من صور المصورة وخلقها على وجه يكفي امثال تلك الصنائع لابدّ أن يعلم الصور وكيفية التصوير حتّى يهيئ من اسبابها ما لابدّ منه على ما ينبغي فالمصور حقيقة هو مصور المصور (**هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْاَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ لاَ اِلَهَ اِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ** * آل عمران: ٦)

ولا يستقيم النقض بأن الحيوانات العجم يفعل ما يفعله بالقصد والاختيار مع انه تصدر من بعضها أفعال متقنة وصنائع محكمة بحيث يعجز عن دركها عقول البشر وتحار فيها افهام اولي النظر كالنحل في صنعة العسل والعنكبوت في النسيج بلا خلل مع انها لا تعد من ذوي العقول ولا من اهل العلم المعقول لأن نفي العلم عنهم بالكلية غير معقول بل أنّهم كما يقدرون على صنائع جزئية فلهم علوم جزئية فكما أنّ صانع الجزء الواحد يعلمه كذلك صانع الكل يعلم الكل مع أنّ الحيوان ليس بصانع شيء حقيقة بل الصانع للكل ليس الاّ الله تعالى.

وما قيل من أنّه يجوز أن يوجب المبدأ معلولا وهو يوجد الكائنات بالقصد والاختيارفقد عرفت جوابه. واما كون كل واحد من هذه الصفات كمالا محضا ونقائضها نقائص حتما تجب تنزيه الواجب الوجود عنها فدليل عام على كل واحد منها.

وقيل الاستدلال على العلم بالادلة السمعية غير جائز اصلاً فإنّ تصديق الرسول موقوف على علم إنّ اله العالم ارسله فلو توقف العلم عليه لزم الدور.

وأقول يمكن أن يدعي الرسول إنّ لي ولكم الها عالماً قادرا ارسلني اليكم لادعوكم اليه ومصداقي هذه الآيات فإذا رأوا منه الآيات صدقوه في رسالته وفي قوله بأن لي ولكم الها عالماً فيعلمون علم الله بأخباره من غير دور ومحذور فاعتبر.

وللفلاسفة دلائل على علمه تعالى.

منها: أنّه تعالى مجرد قائم بذاته اما كونه مجردا فلثبوت أنّه ليس بجسم ولا جسماني واما كونه قائما بذاته فلثبوت أنّه ليس بعرض وكل مجرد او قائم بذاته حاضرة لذاته غير غائبة عنها والحضور عند المجرد القائم بذاته هو بعينه التعقل فهو متعقل لذاته. ومعلوم أنّه مبدأ للكل ومن الثابت بالبرهان إنّ العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فثبت أنّ المبدأ الاول عالم بذاته وبمعلولاته وهو المطلوب.

واعترض عليه بمنع لزوم كون المجرد القائم بذاته حاضرا لذاته بناء على أنّ الحضور نسبة والنسبة لا تتحقق الاّ بين متغايرين.

وأجيب بكفاية التغاير الاعتباري واعترض ايضاً بمنع كون حضور المجرد القائم بذاته لذاته تعقلا بناء على جواز ان يكون العلم نسبة غير متحققة فيه دون الحضور او يكون صفة ثابتة بكون ما تعلقت تلك الصفة معلوماً لموصوفها دون ما لم يتعلق به ولا تكون تلك الصفة ثابتة لذات الواجب او غير متعلقة لذاته على تقدير ثبوتها.

واعترض ايضاً بمنع استلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول إن اريد إنّ العلم بالعلة من حيث ذاتها يستلزم العلم بالمعلول إذ لا قاطع يدل عليه وبمنع لزوم العلم بذاته من حيث انها مبدأ للكل من حضور المجرد لذاته إن اريد إنّ العلم بالعلة من حيث انها علة لمعلول يستلزم العلم بذلك المعلول.

وأجيب بأن كون الذات مبدأ للكل صفة ثابتة للذات حضور الذات للذات يستلزم حضور صفته الثابتة فيها وهي كونه مبدأ للكل فيعلم سبحانه كونه مبدأ للكل. ومن المعلوم أنّ العلم بكونه مبدأ للكل لا يكون بلا علم بالكل لأن العلم بالنسبة لا يكون بلا علم بالنسبتين وايضاً إذا كانت العلة من حيث ذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص كان العلم لحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول.

ورد الجواب الاول بأن حضور الذات للذات انما يستلزم حضور صفة ثابتة أي موجودة في الذات. واما الصفات النسبية والسلبية التي لا وجود لها في موصوفها فلا يستلزم حضور الموصوف حضورها والمبدئية من هذا القبيل فإنّه أمر اعتباري لا وجود له في المبدإ وجودا خارجيا ولا ذهنيا قبل اعتبار المعتبر ولو استلزم العلم بالموصوف العلم بجميع الاوصاف الثبوتية والنسبية والسلبية لكان معلوماً لنا عند تصورنا لشيء واحد المعاني الغير المتناهية التي يمكن أن يعتبر في ذلك الشيء مثل كونه غير هذا الحجر وذاك الشجر الى ما لا يتناهى لكنه معلوم البطلان.

ولئن سلمنا استلزام حضور الذات حضور كونه مبدأ لكن العلم بكونه مبدأ للكل انما يستلزم العلم بالكل بوجه واحد كلّي اجمالي ولا يستلزم العلم بحقائق الاشياء ومطلوبهم ليس الاّ علم البارئ بحقائق الاشياء.

وردّ الجواب الثاني ايضاً بأن المعلوم لنا ليس الاّ كون العلة بحسب الوجود الخارجي مستلزمة للمعلول بحسب الخارج واما استلزام صورتها الذهنية صورته الذهني فلا ضرورة يشهد به ولا برهان يدل عليه.

أقول لما ثبت عندهم أنّ وجود الواجب هو عين ماهية لا ماهية له غير الوجود ولا وجود له غير الماهية فإذا اوجب معلولا يكون موجبا له بذاته وحقيقته فيكون ذلك المعلول من لوازم ماهيته فاينما حضر الذات لا ينفك عنه لازمه.

ولا شكّ أنّ الذات حاضرة لذاته بذاته وحقيقته فكذا لازمه الاّ أنّه لا يجري هذا القول في غير المعلول الاول ولوازمه مع أنّ المدعي علم البارئ بكل ما هو معلول له بالذات او بالواسطة فتأمل.

ومن ادلتهم أنّ العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فهو لا يمتنع على الواجب وكل ما لا يمتنع على الواجب فهو واجب ثبوته للواجب فالعلم ثابت للواجب ثبوتا لازما.

اما أنّ العلم كمال مطلق فلأن العلم من حيث هو علم لا يوجب نقصا من وجه ما البتة مثل التكثر والتركب والجسمية فإنّ العلم الحضوري يكون بلا صورة ولا كثرة ولا نعني بالكمال المطلق الاّ هذا المعنى.

واما أنّ الكمال المطلق للموجود من حيث هو موجود لا يمتنع على الواجب فغني عن البيان فإنّ الواجب وجود بحت والوجود لا يمتنع عن كماله إذا لم يلزم لذلك الكمال نقص يمتنع الوجود الواجب عنه.

واما أنّ كل ما لا يمتنع على الواجب فهو يجب له لأن ما لا يمتنع عليه اما واجب او ممكن لا سبيل الى الثاني لاستلزامه في ذات الواجب جهة الامكان الموجبة للتكثر فتعين ان يكون واجباً فثبت ثبوت العلم لذاته تعالى.

واعترض عليه بمنع كون العلم كمالا مطلقاً واحتمال ايجابه نقصا ولو كان غير معلوم لنا فإنّ ما ذكر لا يدل الاّ على عدم ايجابه نقصا مخصوصا وارتفاع الخاص

لا يدل على ارتفاع العام وايضاً امكان ما لا يمتنع عليه لا يستلزم الاّ إمكاناً وتكثرا في اعتباراته وجهاته لا في حقيقته وذاته والثابت استحالته هو الثاني لا الأول وهذان المسلكان يدلاّن على تقدير تمامهما على شمول العلم للموجودات.

ولهم حجّة اخرى يستدلون بها على علمه لغيره مطلقاً وهي أنّ الواجب لتجرده عن اللواحق المادية والعوارض الجسمية التي هي المانعة من التعقل يصح أن يكون معقولاً فيصح أن يكون معقولاً مع غيره لأنه إذا تعقل يصح الحكم عليه بمفهوم اقل الأمر أن يحكم عليه بالمفهومات العامة كالوجود والوحدة والتعقل مع الغير مقارنة واجتماع مع ذلك الغير في العاقلة.

ولا شكّ أنّ المقارنة في العاقلة مسبوق بصحة المقارنة فيها وصحة المقارنة فيها مسبوق بصحة المقارنة المطلقة فيثبت للواجب بحسب وجوده الخارجي صحة المقارنة مع غيره مقارنة الواجب في الخارج مع الغير لا يمكن الاّ بأن يعقل الواجب ذلك الغير لأن طريق الاجتماع بين الشيئين الغير المتحيزين منحصر في حلول احدهما في الآخر او حلولهما في ثالث وقيام الواجب في الخارج بذاته رفع احتمال حلوله في الغير وحلولهما في ثالث. فتعين طريق المقارنة بين الواجب والغير في حلول الغير في الواجب فيصح كون الواجب عاقلا له فإذا صح يكون واضحا لأن التغير والتجدد من احكام المادة والواجب لتجرده عن المادة ولواحقها يكون كل ما هو له بالقوة بالفعل فهو بالفعل عاقل لغيره.

ويرد عليه أنّ انحصار المانع من التعقل في اللواحق المادية ممنوع إذ لا دليل على هذا الانحصار غير التخمين ويجوز أن يكون للمعقولية مانع آخر او شرط ولا يوجد ذلك الشرط في الواجب ويوجد ذلك المانع الآخر فيه الا يرى أنّه لو صح هذا لكان حقيقة الواجب تعالى مدركة لكل احد مع أنّهم متطابعون على تعذره او تعسره.

فإن قلت عدم تعقله من جهة العاقل لا من جهته.

قلت الواجب حينئذٍ اهون معقولية من اكثر المدركات فعجز العاقلة عن اهون

المدركات مع قدرتها على سائرها غير معقول.

وايضاً بعقل العاقلة مطلقاً غير ممتنع فإذا امتنع تعقلها للواجب او تعسر فانما هو لأمر مخصوص بالواجب فاقل الأمر أن يكون في خصوص الواجب امر يقتضي تعسر معقولية فيجوز أن يكون فيه امر يقتضي تعذر معقوليته.

ولو سلمنا صحة معقوليته فلا نسلم صحة معقوليته مع غيره لم لا يجوز أن يلزم تعقله هيئة او لذة يمتنع معها التفات العاقلة الى الغير كما يحكى عن الصّوفية أنّ تجليه سبحانه ينفي عن المشاهد شعوره لنفسه فكيف لغيره سلمنا ذلك ايضاً لكن لا نسلم أنّ صحة المقارنة في العاقل يستلزم صحة المقارنة في الخارج لم لا يجوز أن تكون صحة المقارنة مشروطة بالوجود العقلي او مانعا عنه الوجود الخارجي.

وما ذكره من الدليل عليه غير تام لأنه إن اريد بالمقدمة القائلة بأن صحة المقارنة مسبوقة بصحة المقارنة المطلقة انها مسبوقة بصحة المقارنة المطلقة اي بصحة جميع انواعها فهو بين البطلان إذ لا يلزم من امكان نوع معيّن من المطلق امكان سائر انواعها وإن لزم امكان المطلق من حيث هو إن اريد صحة المقارنة المطلقة من حيث هي فمسلم لكن لا يلزم منه امكان جميع انواعه بل يكفي في امكان المطلق امكان نوع واحد بل شخص واحد على أنّ للمانع مجالا للمنع في الكلية القائلة بأن كل ما صح للواجب فهو بالفعل للواجب فإنّ بعض اوصاف البارئ كالخلق والرزق يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة ثم إنّ حجتهم هذه تدل على كون علم البارئ بحصول الصور مع أنّهم لا يقولون به بل يقولون علم البارئ حضوري ووجودات الاشياء كلها حاضرة عنده ووجوداتها بعينها علوم له.

فصل في علمه تعالى بجميع الجزئيات

ثم إنّ الفلاسفة ذهبوا الى أنّ الله تعالى لا يعلم الجزئي المتشكل على وجه جزئي سواء كان ذلك الجزئي من العلويات السرمدية الوجود كالافلاك والكواكب

على اصلهم او من السفليات المنتقلة من العدم الى الوجود ومن الوجود الى العدم ولا المتغير من حيث أنّه متغير سواء كان ماديا كالاجسام والاعراض او مجردا كالنفوس الانسانية لأن المتشكل لا بدّ في ادراكه من آلة جسمانية ترسم فيها صورة المتشكل ولا آلة جسمانية للواجب المجرد عن الجسمية ولواحقها والاّ لاحتاج في استكمال ذاتها الى المادة وهو محال والمتغير لا بدّ في ادراكه من تغير مثل أن يعلم قبل وجود زيد أنّه معدوم وبعد وجوده أنّه معدوم إذ دوام العلم بوجوده او دوام العلم بعدمه في الحالين جهل محال في حقه وهذا التغير يستحيل في حقه لانّه ليس تغيرا في الاضافة المحضة لأن العلم بهذا غير العلم بذاك.

فتغير المعلوم يوجب تغيرا في نفس العلوم والله متعال من أن يتغير ذاته ويتغير صفاته فيعلم الجزئيات المتشكلة على وجه كلّي اي بمفهومات منضمنة بعضها مع بعض بحيث يخصص الاخص منها الاعم الى أن ينتهي الى حد في الاختصاص لا يوجد لها في الخارج شيء آخر يصدق عليه غير ذلك الجزئي المعلوم بتلك المفهومات المجتمعة المتضامة وإن لم يبلغ خصوصية تلك المفهومات الى حد يمنع نفس تصورها عن وقوع الشّركة فيها فإنّها مرتبة الجزئية التي منعوا علم البارئ اياها.

فكل جزئي وكل من احواله الجزئية معلوم له على هذا الوجه سبحانه بحيث لا يفوت عن علمه (**وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَآءِ وَلآ اَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلآ اَكْبَرَ الاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ** * يونس: ٦١) هذا كيفية علمه بالجزئيات المتشكلة.

واما علمه بالجزئيات المتغيرة فهو علم ثابت ازلا وابدا متعلق بكل متغير على أنه يكون كذا في وقت كذا ويكون بخلافه في وقت كذا.

مثلاً يعلم أنّ كلا من فلكي الشمس والقمر يتحرك على حركة مخصوصة على وجه مخصوص من السرعة والبطء والجهة حتّى يقطع كل منهما كذا درجة كذا ساعة حتّى يقع تقاطع على التناصف من منطقتي فلكيهما وقت كذا فتقع

المقابلة بين الشمس والقمر بوقوع احديهما في احدى نقطتي التقاطع والاخرى في الاخرى فتحول الارض بينهما فينخسف القمر الى أن ينجلى الى وقت كذا.

وهذا العلم له ثابت ازلا وابدا من غير تجدد وتغير وإن تغير المعلوم.

وقال علماء المعتزلة علمه في الازل بأن زيدا مثلاً معدوم الى وقت كذا وسيوجد في وقت كذا باق الى الأبد ثم إذا حضر وقت وجود زيد ووجد لم يتجدد له علم اصلاً بل كان علمه في الازل بأنّه سيوجد في وقت كذا باستمراره من الازل الى وقت الوجود من غير طريان غفلة ونسيان هو عين علمه في وقت وجوده بأنّه وجد الآن إذ التعدد والتجدد في حقنا في امثال هذا لعدم استمرار العلم وطريان الغفلة واما عند الاستمرار كما في حقه تعالى فلا احتياج الى علم جديد بل كان العلم بأنّه سيوجد هو عين العلم بأنّه وجد.

ونقل هذا الكلام في المواقف والمقاصد في معرض الجواب عن مشايخ المعتزلة وبعض الاشاعرة لدليل الحكماء على أنّه لا يعلم المتغيرات من حيث انها متغيرات.

واما نحن فلا نفهم من هذا القول الاّ الموافقة من المعتزلة للحكماء في نفي العلم بالمتغير من حيث أنّه متغير اذ لا شكّ أنّ هذا قبول لأن علمه الازلي بأن زيدا سيوجد في وقت كذا كاف في العلم بأن زيدا وجد في وقت وجوده من غير حصول علم آخر عند وجود زيد في وقت وجوده وهو علم بالجزئي لكن لا على وجه جزئي وهو بعينه قول الفلاسفة كما فصلناه في مثال انخساف القمر.

فان قيل كلام المعتزلة يشير الى كون علمه زمانيا كما يفهم من قولهم العلم بأنّه سيوجد بسين الاستقبال وكلام الفلاسفة يصرح بتجريد علمه عن الزمان فكيف يؤول هذا الى ذلك.

أقول الفلاسفة لا يقولون بأنّه لا يعلم ازمنة الحوادث بل يقولون يعلم في الازل ان الحادث الفلاني يوجد وقت كذا والعلم بأن فلاناً يوجد وقت كذا قبل مجئ الزمان وقبل وجود الحادث هو بعينه العلم بأنّه سيوجد وقت كذا وحقق بعض

المحققين قول الفلاسفة في نفيهم العلم بالمتغير على أنّه متغير عن الواجب بما توضيحه وتفصيله: أنّه تعالى وصفاته غير داخلة تحت حكم الزمان فإنّ الداخل تحت حكم الزمان ليس الاّ ما هو متغير تغيرا تدريجيا كالحركة او دفعيا كالكون والفساد او محل للمتغير كالجسم فإنّ ما لا يخلو عن المتغير فهو يدخل في حكم الزمان لاستلزامه الزمان وعدم وجوده الاّ به.

فالله سبحانه ما وقع في الزمان ولا في طرفه ولا حل فيه ما وقع في الزمان او طرفه لأن ذاته وصفاته ازلية وخالية عن الحوادث والزمان حادث ولا شيء من اجزاء الزمان يكون ظرفا له او لصفته فلا يوصف شيء من الزمان بالنسبة اليه والى صفاته بالمضي او الاستقبال او الحضور لأن اتصاف اجزاء الزمان بالنسبة الى شيء ما بالاوصاف المذكورة لا يكون الاّ بأن يكون جزء معيّن من الزمان ظرفا لذلك الشيء فيكون ذلك الجزء بالنسبة اليه حاضرا والجزء السابق من ذلك الجزء ماضيا والجزء اللاحق مستقبلاً فلما لم يكن شيء من ذات الواجب وصفاته زمانيا ما كان جزء من الزمان ظرفا له فلم يوصف زمان اصلاً بالنسبة اليه بالحضور والمضي والاستقبال وهذا كما أنّ الامكنة بالنسبة الى المكانيات يوصف كل منها بأنّها حيز لواحد من المكانيات وقريب او بعيد او متوسط بالنسبة الى غيرها ولا كذلك بالنسبة الى غير المكانيات كالمجردات إذ لا يوصف شيء من الامكنة بالنسبة اليها لا بالحيز له ولا بالقرب ولا بالبعد. فعلمه سبحانه شامل لجميع الجزئيات بحيث لا يشذ منها شيء عن علمه لكن لما لم يكن بالنسبة اليه ماض ومستقبل وحاضر لم يكن علمه بشيء ما من حيث وقوعه في الزمان الماضي او الحال او المستقبل ولا يلزم الجهل من هذا لأنه انما يلزم الجهل أن لو كان وقوع بعض الاشياء بالنسبة اليه حالا او ماضيا او مستقبلاً ولا يعلمه وليس الامر كذلك بل الامر انه لا يوجد شيء زماني بالنسبة اليه لا أنّه يوجد زماني ولا يتعلق به علم.

ويفهم من تقرير هذا المحقق استصوابه هذا القول منهم.

واما انا فأقول سلمنا إنّ الواجب ليس بزماني ولذلك لا يكون شيء ما بالنسبة اليه زمانيا واما كون الاشياء المتغيرة في انفسها زمانية فلا يمكن انكاره.

فنقول تلك الاشياء من حيث انها زمانية وداخلة تحت حكم الزمان في انفسها اما أن يتعلق بها من الحيثية المذكورة علم الله او لا يتعلق فإن تعلق يلزم التغير قطعا في علمه وإن لم يتعلق فالجهل لازم وقريب من هذا قول أبي الحسين البصري ردا للكلام المنقول عن المعتزلة وهو أنّ مفهوما سيوجد غير مفهوم أنّه وجد فالعلم بأحد المفهومين تغاير العلم بالآخر وايضاً شرط العلم بأنّه وقع الوقوع وشرط العلم بأنّه سيقع عدم الوقوع وتناير الشرطين يستلزم تغاير المشروطين فضلاً عن تنافيهما.

وايضاً يمكن العلم بأنّه وقع مع الجهل بأنّه سيقع كما إذا وقع العلم بالحادث حال حدوثه من غير شعور له قبل حدوثه وبالعكس كما إذا وقع العلم بالحادث قبل حدوثه من غير شعور به في آن حدوثه.

وايضاً إذا قال العالم بأن زيدا سيدخل البلد غدا في بيت مستحضرا هذا العلم في نفسه من غير غفلة حتّى يجئ الغد ويدخل زيد البلد لكن لم يشعر به لأجل الظلمة فإنّ علمه السّابق المستمر بأنّ زيدا سيدخل البلد غدا لا يوجب عند مجئ الغد العلم بأن زيدا دخل البلد والافتراق بين الشيئين في مادة ما ينافي تلازمهما فضلاً عن اتحادهما وهذا الرد كما يتجه على كلام المعتزلة يتجه ايضاً على قول الفلاسفة فإنّ هذه الوجوه تدل على أنّ العلم الازلي المتعلق بأن القمر ينخسف وقت كذا مغاير للعلم في وقت الانخساف بأنّه انخسف فيلزم الجهل بأنّه انخسف على قولهم والحاصل أنّ ما عبروا عنه بالمتغير من حيث أنّه متغير أو بالزماني من حيث أنّه زماني لا شكّ أنّه مفهوم من المفهومات وحقيقة من الحقائق.

وقد صرّحوا بأنّه غير معلوم لله تعالى فلزم جهله به قطعاً فتوجيه المحقق كلامهم بأنّه لا يلزم منه خروج بعض الاشياء عن علمه لا يقبل التوجيه اصلاً كما حققناه. فالحق إنّ الله تعالى يعلم الجزئيات من حيث انها جزئيات والمتغيرات من

حيث انها متغيرات وغاية الامر ان يلزم التغير والتجدد في اضافة بأن يكون العلم نفس الاضافة او في اضافات صفته على أن يكون العلم صفة حقيقية ذات اضافة واي بأس بتغير اضافاته او اضافات صفته فإنّه ما قام على استحالته دليل.

واما ما قيل من أنّ العلم بهذا غير العلم بذلك فتغير المعلوم يوجب تغير العلوم فيلزم التغير في صفته الحقيقية نفسها فانما يتم على تقدير كون العلم الصورة الحاصلة من المعلوم وهو غير مسلم.

واما على تقدير كونه نفس اضافة او صفة ذات اضافة فلا وكذا لا يتم على هذا قولهم بأن ادراك المتشكل لا بدّ من أن يكون بآلة جسمانية يرتسم فيها صورة المتشكل فإنّ هذا على كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة. واما على تقدير كونه اضافة او صفة ذات اضافة فلا احتياج الى الآلة الجسمانية مع أنّه يمكن منع احتياج الواجب الى الآلات الجسمانية على تقدير كون العلم صورة حاصلة ايضاً. فلا يتم دليلهم على امتناع كون الاول تعالى عالماً بالجزئيات المتشكلة مع ظهور بطلانه باستلزامه جهل البارئ للاشياء من بعض الوجوه وهو جهة كونه جزئيا متشكلا.

واعترض على كون العلم اضافة محضة او صفة ذات اضافة بأن تحقق الاضافة سواء كانت اضافة ذات او اضافة صفة موقوف على امتياز المضاف اليه عما عداه والامتياز لا يتحقق الاّ بوجود الممتاز وإذ لا صور للاشياء قبل الوجود الخارجي فلا امتياز لها ولا علم لأنه اضافة لا تتحقق الاّ بعد الامتياز فيلزم أن يكون علمه تعالى متأخرا عن وجودات الاشياء مع أن علمه فعلي سبب للوجودات.

أقول ولعمري هذا سؤال صعب وارد على القول بأن علم الله اضافة محضة او صفة ذات اضافة لا غير. وأقول يمكن أن يجاب بأنّه ليس بلازم من كون العلم في مادة صورة حاصلة من المعلوم اطراده في جميع المواد كما إنّا إذا ادركنا الامور الوجدانية النفسانية كالجوع والعطش والعلم وغيرها قبل اتصافنا بها ادركناها بصورها الحاصلة منها في اذهاننا.

ثم إذا اتصفنا بها لا يحتاج في ادراكها الى صور زائدة على ذواتها فيجوز أن يعلم الواجب الاشياء قبل وجودها بصورها الحاصلة منها وذلك العلم هو العلم الفعلي.

ثم إذا وجد الاشياء في الخارج تكون ذواتها الموجودة الحاضرة عنده علم الله لها بلا احتياج الى صور اخرى او يكون العلم إذ ذاك اضافة الى الموجودات ويكون هذا العلم علماً انفعاليا.

وعلى تقدير كون علمه بالجزئيات حضوريا تكون ذوات الاشياء الموجودات عين علم بها لكن لا من حيث ذواتها من حيث هي هي بل من حيث انها حاضرة عنده فيحتمل أن يكون مراد القائلين بأن العلم هو الاضافة بهذا المعنى اي حضور الاشياء الموجودة بذواتها عند الواجب مع أن الاشكال المورد على القائلين بالاضافة.

يرد ايضاً على القائلين بالصورة لأن الصورة العقلية لا بدّ من أن تكون منتزعة من الصورة الخارجية والاّ فمن اين تتعين هذه الصورة لهذا وتلك لذاك فإنّ الصورة العقلية على ما قالوا اظلال وامثلة للصور الخارجية ومعلومة أنّ الظل لا يتعين ما لم يتعين الاصل فانتزاع الصورة العقلية من الصورة الخارجية لا يمكن بدون تميزها ولا يمكن تميزها بدون وجودها فتوقف انتزاع الصورة العقلية على وجود الصورة الخارجية قبله فلزم ما اوردوه على غيرهم عليهم ولا مخلص الاّ بقول الصّوفية من أنّ الواجب وجود بحت موجود بالذات قائم بالذات وما سواه فانما يوجد الاّ بعروضه له. فكل ما يمكن أن يعقل في ذاته من النسب والاضافات فهو موجود بعروضه له لكن وجوداً اجماليا يندرج فيه تفاصيل جميع الاشياء فيكون لجميع الاشياء نوع وجود في ذاته وتكون تلك الوجودات علماً حضوريا له وعلماً فعليا شاملا لجميع الاشياء وتعبر عنه الصّوفية بعالم الاعيان الثابتة ثم يظهر الله ما شاء اظهاره من المعاني الثابتة في عالم الاعيان بتغليظ لطافته وتكدير نورانيته الثابتتين له بقربه من صرافة الوجود واطلاق الذات فيترل له الى عالم الارواح ثم إن شاء الى عالم المثال المطلق ثم إن شاء الى عالم الشهادة وهو اظهر المراتب الوجودية لكونه اكشفها واغلظها.

ولذلك تكون مدركة بالحواس الظاهرة والناس يحضرون الوجود على مرتبة الاخيرة هذه ويحكمون على ما قبله بالعدم المطلق فيقعون في ورطات كلما ارادوا أن يخرجوا من ورطة منها يقعون في اخرى.

والحاصل أنّ الواجب لما كان موجودا بالذات في الازل فلا جرم يثبت له فيها مفهومات سواء.

قلت نسب واضافات ككونه قائما بالذات مجردا عن المادة عالماً بذاته الى غير ذلك من المعاني التي يحصل منها من حيث وجوه الأنضمامات والانفكاكات معان غير متناهية. ولماكان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا فرع ثبوت المثبت كفى في ثبوت تلك المعاني للذات وجودها دون وجود تلك المعاني.

ثم هذا الثبوت لتلك المعاني نوع وجود لها لأنك قد تحققت غير مرة أنّ معنى وجود غير الواجب تلبسه به وثبوته له ويكون ذلك الوجود لتلك المعاني علماً بها للواجب سواء قلت نفسه علم حضوري او قلت تنتزع منها صور عقلية وتلك المعاني الموجودة بذلك الوجود هي حقائق الاشياء التي يقال انها ازلية ليست مجعولة بجعل الجاعل لأنها لوازم الذات الواجبة من غير أن يكون فيها دخل للقدرة والاختيار.

ثم تأثير القدرة والاختيار في اظهار الوجود وتنزيله من تلك المرتبة الى المراتب المتنزلة والحضرات المتأخرة التي اشرنا اليها بحسب الاستعدادات السّابقة الثابتة لحقائق الاشياء في المرتبة الاولى التي يعبر عنها بعالم الاعيان وهو المعبر عنه عند كل طائفة من العقلاء بنفس الامر لكن لا يحققون حقيقة فتكون مراتب الوجود مرتبة بعضها قبل بعض وتكون الموجودات في كل مرتبة معلوماً لله علماً حضوريا او اضافيا او صوريا ويكون علمه في كل مرتبة بالنسبة الى ما تحته من المراتب علماً فعليا وبالنسبة الى ما فوقه انفعاليا الى المرتبة الاولى فإنّ العلم فيها فعلي محض والاّ المرتبة الاخيرة فإنّ علمها انفعالي محض فالصور العلمية حقائق والصور الخارجية اظلال وتبع لها لا على ما عكست الفلاسفة من أن تكون الصور الخارجية اصولا والصور العقلية امثلة

واظلالا وهو المنقضي عن كل اشكال والمهتدي عن كل ضلال.

وقول المعتزلة بأن الاشياء ثابتة في حالة العدم قبل الوجود الخارجي كأنه نوع لمعان لهم من ذلك المعنى.

ويرد على اصل الفلسفة في هذه المسألة أنّ قولكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ثم قولكم بأن الاول بعلم ذاته يناقض اصلكم هذا من أنّه تعالى لا يعلم الجزئيات فإنّه ما من جزئي الاّ وهو معلول للواجب على اصلكم وإن كان بعضها بالواسطة. ويعتذرون عنه بأنّا لا نقول الاّ باستلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول لا الاحساس بالمعلول والعلم بالجزئيات بالآلات الجسمانية احساس لا علم فإنّ العلم كمال مطلق والاحساس كمال من وجه دون وجه فيوجب العلم بالعلة الاول دون الثاني. وأقول هذا اعتذار بارد فإنّ ايجاب العلم بالعلة العلم بالمعلول اثر العلية والمعلولية وايجاب ذات العلة ذات المعلول على ما قالوا ولا دخل في هذا الايجاب لكون العلم كمالا مطلقاً حتّى يفرق بين العلم والاحساس بايجاب العلم بالعلة احدهما دون الآخر.

ونقل الفاضل المولى الشهير بخواجه زاده رحمه الله في كتابه المسمى بـــ(التهافت) عن بعض متأخري فلسفة الاسلام تحقيقا في مسألة علم الله ثم اورد عليه ايرادات اما التحقيق فحاصله أنّ شرط الأدراك هو حصول المدرك للمدرك فمتى تحقق هذا الحصول تحقق الادراك سواء كان الحصول بحصول المدرك لحقيقته وذاته او بحصول مثاله وصورته. ألا يرى انا لا نحتاج في تصورنا الصورة الحاصلة في اذهاننا الى صورة اخرى كما نحتاج فيتصور ذي الصورة وذلك الفرق ليس الاّ لحصول الصورة لنا بذاتها وعدم حصول ذي الصورة الاّ بصورتها فالكفاية في تحقق الادراك ليست الاّ للحصول والحلول انما يلزم لاستلزامه الحصول العام منه حين تعذر غير الحلول من انواع الحصول فإذا امكن اي نوع منه كفى في تحقق الادراك والموجودات حاصلة بذواتها وانفسها للواجب فلا يحتاج سبحانه في ادراكها الى حلول صورها فيه فإنّ هذا اقوى في معنى الحصول عن حلول الصور من وجهين:

احدهما إنّ هذا حصول بالذات والحقيقة وذلك حصول بالمثال والصورة ولا شك أنّ حصول شيء بالذات اقوى من حصوله بالمثال.

وثانيهما إنّ هذا حصول المعلول للفاعل وذاك حصول المقبول للقابل ولا شكّ أنّ اشراق الفاعل على المفعول واحاطته به اقوى من احاطة القابل بالمقبول واشراقه عليه فتكون وجودات الموجودات انفسها علوما بها للبارئ من غير احتياج الى صور اخرى غير ذواتها إذ لا موجود الاّ وهو معلول له وحاصل له حصول المفعول للفاعل فتكون الجزئيات كلها معلومة له بلا لزوم تغير في علمه وتجدد زماني ولا احتياج الى آلات جسمانية في ادراك المتقيدات المتشكلات، هذا حاصل التحقيق.

وأمّا ايراداته عليه منها أنّه يجوز أن يكون الحصول للفاعل والحصول للقابل الّذي يعبر عنه بالحلول وحصول الصفات النفسانية لها وحصول المجرد لذاته كلها متخالفة بالحقيقة ويكون اشتراكها في الحصول المطلق اشتراكا في العرض العام ويكون شرط الادراك هو واحد من الثلاثة الأخيرة لا الأول ولا يدل كفاية حصول نفس الصورة في ادراكها من غير احتياج الى الصورة الاخرى على كفاية مطلق الحصول إذ يجوز أن يكفي الخاص ولا يكفي العام.

أقول هذا الاحتمال وهم محض وجدل مجرد والاّ فلا يتوقف عاقل في أنّ القابل لأن يكون شرطا في المعلومية في الانواع المذكورة للحصول ليس شيئاً وراء معنى الحصول وعلى تقدير تحقق هذا الاحتمال لا يضر ذلك التحقيق لأن الدلائل قد دلت على ثبوت علمه سبحانه بالموجودات والاحتمالات في كيفية العلم لا يعدد طرقا اربعة لا خامس لها وهي كون العلم نفس اضافة او صفة ذات اضافة او صورة حاصلة او ذوات المعلومات الحاضرة عند العالم.

ولما لزمت المحذورات من الطرق الثلاثة الأول ما بقيت احتمال آخر في كيفية علمه غير الاحتمال الرابع فمقصود المحقق أن يجد احتمالا في ثبوت العلم للواجب لا يلزم منه محذور فإذا انضم وجود الاحتمال السّالم عن المحذور الى دلائل ثبوت العلم له

سبحانه بعد القطع بامتناع سائر الاحتمالات يدل قطعاً على أنّه عالم وعلمه حضوري كأنه يقول لما ثبت أنّ الواجب عالم قطعاً وثبت ايضاً امتناع أن يكون علمه اضافة او صفة ذات اضافة او صورة حاصلة تعين احتمال رابع سالم عن المحذورات فتدبر.

ومن ايراداته على التحقيق أنّ علم البارئ إذا كانت وجودات الموجودات انفسها لكان علمه غير متقدم على الموجودات إذ الشيء لا يتقدم على نفسه فيكون فعل الواجب بلا شعور وعلم فيكون فعله من قبيل أفعال الطبائع.

وما حققناه آنفاً يكون جوابا عنه وهو أن يكون علمه بالصور الى أن توجد الاشياء فإذا وجدت تكون ذواتها علوما لارتفاع الاحتياج الى الصور وإذا اورد ما اوردناه على الصور فلا مخلص غير ما نقلناه عن الصّوفية.

فصل في الكلام

اعلم أنّ الكتاب والسّنّة نطقت بأنّه تعالى متكلم وانعقد الاجماع عليه والادلة الشّرعية لما لم تتوقف صحتها ودلالتها على أنّه متكلم صحت دلالتها عليه وثبت بها كونه متكلما مع دلالة الدليل العام الدّال على ثبوت جميع الصفات عليه ايضاً لكن لما تقرر وجوب قدم صفات الواجب وامتناع حلول الحوادث في ذاته القديمة واشتهر أنّ الكلام هو المركب من الاصوات والحروف المرتّبة المشروطة وجود المتأخر منها بانقضاء المقدم وانعدامه اضطربت آراء الأمة واختلفت اقوال اهل الملة في حقيقة الكلام الالهي ومعنى كونه متكلما.

والتزمت الحشوية والكرامية قيام الكلام اللفظي المركب من الحروف بذات الله تعالى لكن الحشوية قالوا بقدمه وبكونه صفة لله تعالى حتّى المقروء بالالسنّة والمكتوب في المصاحف حتّى غلا بعضهم وقال بقدم الجلد والغلاف وهؤلاء كذبوا الحس الصريح فضلاً عن النظر الصّحيح فإنّ حدوث المركب من الحروف الممتنعة الاجتماع في الوجود محسوس بالحس الصريح في الشاهد ومعقول بالنظر الصّحيح في الغائب وامتناع قيام الحادث بذاته ايضاً معلوم بالبرهان.

وقيل الترتب وعدم الاجتماع ليس الاّ في القراءة لعدم مساعدة الآلات الجسمانية لجمع الحروف دفعة واما المقروء فيجوز أن يوجد دفعة كاجتماعه في نفس الحافظ والورقة المطبوع فيها نقش الكلام دفعة هذا في المرسوم والمنقوش معقول.

وأمّا في الحروف الملفوظة المسموعة فغير معقول مع أنّ قيام الحرف والصوت بذات الله مع قطع النظر عن اجتماع اجزائها غير معقول ايضاً لأن الصوت كيفية عارضة للهواء والحرف كيفية عارضة للصوت ولذلك الكلام زيادة تفصيل ولهذا المقام زيادة تحقيق ستطلع عليه عن قريب إن شاء الله تعالى.

والكرامية قالوا بأن اللفظي المذكور قائمة بذات الله تعالى حادثة لكن ليس كلامه بل هو قوله وكلامه هو قدرته على التكلم لا نفس التكلم والكلام قديم والقول حادث لكنه ليس بمحدث وفرقوا بين الحادث والمحدث بأن الحادث ما كان قائما بالذات مما كان لوجوده اول فهو حادث بالقدرة عندهم والمحدث ما كان مباينا للذات منها وهو عندهم محدث بقوله (كن) لا بالقدرة وهؤلاء يكذبون ويكذبون العقل ايضاً لقولهم بحلول الحوادث في ذات الله وايضاً جعلهم القدرة على التكلم كلاماً والكلام القائم بذاته قولاً لا كلاماً وفرقهم بين الحادث والمحدث لحكمات ظاهرة. واحال المعتزلة والاشاعرة قيام الالفاظ والحروف بذات الله تعالى لظهور حدوثه لكن المعتزلة لما لم يثبتوا غير اللفظي كلاماً اضطروا الى تأويل ما تطابقت عليه الانبياء والامم ونزلت عليه الكتب من كونه تعالى متكلما بمعنى خالق الكلام وخالفوا بهذا التأويل البعيد البارد العقل واللغة والاستعمال فإنّه ما ورد قط لا في الشّرع ولا في العرف ولا في اللغة اطلاق واحد من المشتقات التي مأخذ اشتقاقها بخلق الله تعالى عليه مثلاً لا يطلق عليه المصوت بخلقه الصوت ولا الاسود والابيض بخلقه السواد والبياض ولا المتحرك والساكن بخلقه الحركة والسكون ويصف بالكلام متكلما من يعتقد أنّ خالق كلامه هو الله لا المتكلم فكون معنى المتكلم المتصف بالكلام لا خالق الكلام عني عن البيان.

والاشاعرة اثبتوا كلاماً نفسيا مبدأ الكلام الحسي وقالوا بقدمه وكونه صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى ومبدأ للكلام الحسي بحيث يكون الكلام الحسي آثار تعلقاته وصور تدلّياته وقيل هو الّذي يحكي عن أبي حنيفة وابي يوسف المناظرة في شأنه ستة اشهر حتّى استقر رأيهما على أنّ من قال بخلق القرآن فهو كافر والاشاعرة بهذا القول عدلوا بين الامور ولفقوا بين المحذورات وقصدوا سواء السبيل و لم يخلوا بشيء من مقتضى العقل والشّرع والعرف واللغة فإنّ اطلاق لفظ الكلام والقول المرادف له شائع عند اهل اللسان حتّى اشتهر القول بانني قلت في نفسي وبان في نفسي كلاماً وزودت في نفسي مقالة حتّى صرح فصيحهم اخطل الشاعر بان الكلام حقيقة في النفسي ومجاز في الحسي بأن قال:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وورد في التنزيل ايضاً (**وَيَقُولُونَ فِي اَنْفُسِهِمْ** * المجادلة: ٨) وعمم اهل الميزان لفظ القول بالملفوظ والمعقول فهذه الشهود العدول تشهد باطلاق لفظ الكلام على النفسي والوجدان من كل عاقل يشهد بثبوت حقيقته في نفس كل متكلم قبل أن يتكلم ثم ربّما يعبر عن بعضه بالكلام الحسي ويسكت عن الباقي.

فلما دلت الأدلة العقلية والنقلية على كونه تعالى متكلما ودلت اللغة والاستعمال على أنّ معنى المتكلم هو المتصف بالكلام و لم يكن للفظ الكلام غير المعنيين المذكورين الحسي والنفسي معنى وتقدر حدوث الحسي وامتناع اتصاف الواجب تعالى بالحادث بعين القول بأن الله تعالى متكلم بالكلام النفسي.

ثم بعد ما شهد الوجدان بمغايرة الكلام النفسي العلم والارادة تشهد عليها ايضاً مفارقته عنهما فيمن يخبر عما يعلم خلافه ويأمر لمن يريد عدم اطاعته واظهار عصيانه فهو صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى مغايرة للعلم والارادة وسائر الصفات هذا كلامهم. والحق أنّ دليل المغايرة انما يدل على مغايرته للتصديق الصادق بالمخبر عنه بقلبه وارادة المأمور به عن المأمور عنه حقيقة.

واما تصور التصديق الكاذب وارادة تلفظ الفاظ دالة عليه الحاصلين في الصورة المذكورة فلا يثبت أن في ذات الله تعالى كلاماً مغايرا لعلمه ولارادته اعلامه لعباده بطريق إلهام الملك الفاظاً دالة عليه ليلقيها الى النّبيّ عليه السّلام.

وقال امام الحرمين في ارشاده فإن قالوا الّذي يجده في نفسه هو ارادة جعل اللفظ الصادر عنه أمراً على جهة ندب او ايجاب فهذا باطل لأن اللفظ ينصرم مع أنّ الطلب بحاله والماضي لا يراد بل يتلهف عليه وبالضّرورة يعلم أنّ ما يجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا.

أقول إذا امرت احداً بفعل وقلت له افعل كذا فهناك تصورك لذلك الفعل وانبعاث ميل منك لصدوره عن ذلك الفاعل ثم قصدك وارادتك لإنشاء الفاظ تدل المخاطب على ما في قلبك من انبعاث ميل منك الى فعله ذلك ثم تتلفظ بتلك الالفاظ فالتلفظ كلام حسي وقصدك وارادتك لإنشاء الالفاظ كلام نفسي وقد انقضى بانصرام الالفاظ والباقي بعده ليس الاّ الميل المنبعث منك الى فعل المخاطب المسبب منه الكلام النفسي لا هو نفس الكلام النفسي.

وذاك الميل في حقنا هو حالة نفسانية انفعالية وفي حق الله لما استحال الميل النفساني فبإزائه فيه المحبة والرضاء للفعل المخصوص وهما مغايران للكلام النفسي لأنّهما يسبقان عليه سبقا ذاتيا وربما يسبقان سبقا زمانيا ايضاً هذا في الطلب.

وأمّا في الأخبار فلا قطع بثبوت شيء آخر غير العلم والارادة لاعلام المخاطب بالالفاظ الدّالة. وبالجملة مغايرة الكلام النفسي لهما امر خفي جدا.

والمعتزلة احتجوا على أنّ كلام الله هو الكلام اللفظي المنتظم من الحروف المسموعة والكلمات المرتّبة المفتتح بالتحميد والمختتم بالاستعاذة لا غير باجماع السلف والخلف عليه من الصّحابة والتابعين ومن بعدهم من المؤمنين حتّى اشتهر بين الصبيان والعوام وكان الاعتقاد به من ضرورات الدّين وانكاره كفر.

وايضاً قد علم بالكتاب والسّنّة والاجماع اتصاف كلام الله بخواص المحدث فلا

يكون له احتمال القدم اما الخواص فكالعربية والنزول والتنزيل وتحدي العرب به بدعائهم الى المعارضة والاتيان بمثله وهذه كلها من الصفات التي تختص بالحادث ولا يتصور في القديم.

فإن قيل النزول والتنزيل لا يتصوران في العرض وإن كان حادثا فلا يتصور في الكلام اللفظي العرضي ايضاً وإن كان حادثا.

يجاب بأن المعنى نزول الجسم الحامل له وتنزيله.

والجواب أنّ الكلام يطلق بالاشتراك او بالوضع اولا والنقل ثانياً على معنيين النفسي والحسي فإذا وصف الله بالكلام او وصف الكلام بالقدم فالمراد منه النفسي وإذا وصف الكلام بالاوصاف المذكورة المختصة بالحوادث فالمراد من الكلام هو الحسي ولك أن تصف الكلام النفسي ايضاً بالاوصاف المذكورة مجازا وصفاً للمدلول بوصف الدّال عليه كما تقول سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في الكتاب وكتبته انا مع أنّ السّماع والقراءة والكتابة لا يجوز أن تتصف بها حقيقة الالفاظ دون المعاني ولهذا اشتهر بين علماء الاشاعرة أنّ القراءة حادثة وكذا الكتابة.

وأمّا المقروء بالالسن، المكتوب في المصاحف، المحفوظ في الصّدور، المسموع بالآذان فقديم ليس حالا في شيء من اللسان والقلب والمصحف والاذن فإنّ مرادهم بالقراءة الالفاظ وبالمقروء وغير المدلول المفهوم منها.

ثم تسمية الالفاظ الدّالة كلام الله ليس بمجرد اعتبار دلالته على المعاني المخصوصة والاّ لكان كل الفاظ دالة عليه من كل لغات كلام الله بل ومع خصوصية الالفاظ التي اخترعه الله تعالى بأن اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ بقرينة قول الله تعالى (**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ** * البروج: ٢١-٢٢) او الاصوات في لسان الملك بقرينة قوله تعالى (**إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ** * التكوير ١٩) او لسان النّبيّ لقوله تعالى (**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْاَمِينُ** * الشعراء: ١٩٣).

ثم اختلف في أنّ القرآن هل هو القائم باول لسان اخترعه الله فيه والقائم بغيره

ما هو بقرآن بل مثله او المعتبر فيه خصوصية النظم والتّرتيب بأي محل قام حتّى تكون وحدته نوعية ويكون قراءة كل احد قرآنا والصّحيح هو الثاني.

واعترض عليه بأن كل احد يسمع كلام الله على هذا فبأي وجه اختص موسى بأن يكون كليم الله.

وأجيب بأنّه عليه السّلام سمع لا كسماع كل واحد منا بأن سمع بلا صوت ولا حرف كما يرى ذاته بلا كم وكيف او سمعه سمعا غير مختص بجهة بل من كل الجهات او سمعه بصوت غير صادر من العباد بل بصوت تولى الله تخليقه بلا توسط كاسب من العباد. ومن حجج المعتزلة على حدوث الكلام أنّ ازليته تستلزم كذب الأخبار الماضية الواردة في القرآن لأن صدقها في الازل لا يمكن الاّ بسبق وقوع سببه على الازل ولا سبق على الازل فلا صدق لها فتعين الكذب في كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيراً.

ومنها أنّ الكلام يكون أمراً ونهيا وخبراً واستخبارا ونداء فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنّهي بلا منهي والأخبار بلا سامع وكل ذلك عبث وسفه لا يليق بجناب قدسه.

ومنها أنّ الكلام لو كان ازليا لكان ابديا لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيكون التكليف باقيا حتّى في دار الجزاء والتعويل في الجواب على أن يقال الكلام القديم ليس بأخبار ولا بأمر ولا نهي ولا تكليف ولا غير ذلك من انواع الكلام بل هو مبدأ الكل وكلها فيه بالقوة لا بالفعل ثم يتنوع فيما لا يزال الى تلك الانواع باعتبار تعلقاته الحادثة فلا اشكال.

وأجيب ايضاً بأن وجود المخاطب والمأمور والمنهي في العلم يكفى في الكلام النفسي وأمّا وجود هذه الاشياء في الخارج فانما يلزم في الكلام الحسي وايضاً انما يلزم السفه لو امر المعدوم وخوطب في عدمه واما إذا صدر الخطاب والامر والنّهي عن المتكلم حال عدم المخاطب والمأمور والمنهي لكن يسمع ويأتر وينتهي في وقت وجوده

فلا سفه ولا عبث كمن يوصي لولده الّذي في الرحم يتعلم العلم إذا ولد وبلغ.

وأمّا استدلالهم بأن ازلية الكلام تستلزم عدم اختصاص مكالمة موسى عليه السّلام بالطور لأن الازلية تستلزم الاستمرار والدوام فليس بشيء لأن مكالمة موسى عليه السّلام ليس باعتبار تحقق كلام الله في نفسه حتّى يلزم بقاؤها ببقائه بل باعتبار سماعه ذلك الكلام الباقي فيجوز أن يبقى الكلام ويزول السّماع.

ثم احتجت المعتزلة على أنّ المعنى بالمتكلم إذا وصف به البارئ هو معنى خالق الكلام لا معنى المتصف بالكلام بأنّه لو كان معنى المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاق المتكلم على المتلفظ لامتناع قيام اللفظ بالمتلفظ لعدم بقائه وعدم اجتماع اجزائه وعلى تقدير صحة القيام فلاختصاصه باللسان دون الذات ولما صح القول المشهور بان الامير يتكلم بلسان الوزير والجنّيّ يتكلم بلسان المصروع.

والجواب إنّ القيام لا يحتاج الى البقاء بل يكفي فيه الوجود ولو لحظة كالمتحرك والمتلفظ ولا يحتاج ايضاً الى السريان في جميع اجزاء من قام به بل يكفي التلبس بجزء واحد كالسامع والباصر وصحة القول المذكور تعتمد على التجوز والتجوز له مجال واسع.

ثم اختلف في أنّ الكلام الازلي هل هو في الازل نوع مخصوص من انواعه وهو اصل سائر الانواع الحادثة فيما لا يزال كما قال الامام الرازي هو في الازل خبر وترجع البواقي اليه لأن الامر بالشيء اخبار بان فاعله يستحق الثواب وتاركه يستحق العقاب والنّهي بالعكس او هو في الازل امر واحد مبدأ لجميع الانواع وليس هو في الازل نوعا مخصوصاً اصلا ثم تتحصل الانواع بحسب تعلقاته الحادثة فيما لا يزال كما ذكرناه في جواب حجج المعتزلة والاقرب هو الثاني.

قال امام الحرمين ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل و لم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام قديم ثان و لم يمتنع التكلم بالامر والنّهي والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بأنّه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وإن

كانت العقول قاصرة عن ادراك هذا المعنى.

أقول فعلى هذا تكون دلالة اللفظي على النفسي على ما اشتهر دلالة الفرع على الاصل والاثر على المبدأ لا دلالة الالفاظ على المعاني كما يتبادر من بعض تقريراتهم كما ذكروا في اثبات الكلام النفسي من أنّ الامر والناهي والمخبر يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها الكلام الحسي وذلك المعنى الّذي يجده المتكلم في نفسه ويعبر عنه بأي لغة شاء مع وحدة ذلك المعنى هو الكلام النفسي فإنّ هذا التقدير يدل على أنّ الكلام هو المعاني المدلولة عليها بالالفاظ وكذا يفهم هذا من كلماتهم في مواضع شتى من بحث الكلام على ما يظهر لمن تتبع كلماتهم وامعن في تقريراتهم لكن يأبى عنه ما نقلته عنهم وعن امام الحرمين في آخر المبحث.

وإن قالوا بأن الصفة التي مبدأ الانواع والانواع يتحصل بحسب تعلقاتها مدلول جميع الالفاظ المتنوعة بدلالة الوضع فلا يخفى أنّه غير معقول ولا مقبول وبالجملة كلامهم في حقيقة الكلام لا يخلو عن اضطراب.

فصل في السمع والبصر

والدليل على أنّه سميع بصير إنّ كل حى يصح كونه سميعا بصيرا وقد ثبت انه حيّ فيصح أن يكون سميعا بصيرا وما صح في حقه تعالى يكون ثابتاً بالفعل لأن كل ما هو له بالقوة فهو بالفعل لتعاليه عن التغير والتجدد وعن القابلية لهما إذ القبول للنقص نقص.

واما المقدمة القائلة بأن كل حيّ يصح أن يكون سميعا بصيرا فدليلهم عليه طريق السير وهو أن يقال لا شيء من الجماد بسميع او بصير وإذا اتصف بالحياة اتصف بهما إن لم يمنع مانع من نقصان خلقي او آفة طارئة.

وإذا تتبعنا اوصاف الحيّ لا نجد وصفاً يصلح سببا لصحة السمع والبصر سوى الحياة فهي السبب لها لا غير وانت خبير بأنّ طريق السير ليس من طرق اليقين بل الحاصل بهما ليس الاّ الظن والتخمين. فالتعويل ليس الاّ على الأدلة السمعية

واجماع الامة بل اجماع الامم كلها على الاستدلال العام وهو الاستدلال بأن المتصف بهذه الصفات لا شكّ أنّه اكمل ممن لم يتصف بها فعدم اتصاف الواجب يوجب نقصا في ذاته وبالنسبة الى مخلوقاته من الانسان والحيوان.

فان اورد النقص بمثل الماشي يجاب بأن امثاله ليس كمالا مطلقاً وإن كان كمالا من وجه فيجب براءة البارئ عن امثال هذا وعورض بأنّهما إن كانا قديمين لزم قدم المسموعات والمبصرات وإن كانا حادثين يلزم كون البارئ محلا للحوادث.

والجواب انهما قديمان والتعلق والمتعلق حادثان.

واعترض ايضاً بأنّه تعالى لو كان حيّاً سميعا بصيرا لكان جسما لأن الحياة اما اعتدال نوعي للمزاج الحيواني او صفة تابعة لذلك الاعتدال والمزاج كيفية جسمانية او السمع والبصر تأثير الحاسين المخصوصين من المحسوسات ولا شكّ أنّ الحواس قوى جسمانية فلزمت الجسمية من كل منهما.

والجواب منع كون حقائق الصفات المذكورة ما ذكر ومنع اشتراطها به ايضاً غايه الامر مقارنتها للمعاني المذكورة في الشاهد ولا يلزم منها كونها اياها ولا اشتراطها بها ولا مقارنتها لها في الغائب.

فإن قيل إنّ هذه الدلائل تدل على تقدير تمامها على كونه تعالى ذائقا لامسا شاما مع وجوب تقديس الله وتقدسه عنها.

قلت مفهومات هذه الصفات ليست محض ادراك المذوق والملموس والمشموم بدليل صحة قولنا شممت تفاحة وما ادركت رائحتها فإنّ الشم لو كان ادراك المشموم ما صح اثباته مع سلب الادراك وكذلك الذوق واللمس بل مفهوماتها اتصالات جسمانية تقارن الادراكات المذكورة في الشاهد ولذلك وجب تقديس البارئ وتقدسه عنه نعم الثابت بالدلائل السمعية والعقلية ليس الاّ كونه تعالى عالماً بالمسموعات والمبصرات. واما كون السمع والبصر صفتين متغايرتين للعلم فليس عليه من دليل بل الظاهر رجوعهما الى العلم الشامل تعلقه بكل ما يصح أن يعلم

لأن المفهوم من السميع والبصير إذا لم يكن المراد بهما معنى الادراك بالحاستين المخصوصتين ليس الاّ معنى العلم بالمسموعات والمبصرات فيرجعان الى العلم غير انهما اختصا من العلم المطلق باختصاص متعلقهما وايضاً ليس الحكم بمغايرتهما للعلم المطلق اولى من الحكم بمغايرة سائر انواع العلم المتنوعة باعتبار التعلق بالمتعلقات المتنوعة كالعلم بالمشمومات والمذوقات وسائر انواع العلم.

فصل في الإرادة

اعلم أنّ ثبوت الارادة قد بين في فصل القدرة والآن نبيّن ما وقع من الاختلاف في تبيين معناها وحقيقتها وبعض احوالها وما خالف احد من اهل ملتنا بل سائر الملّيّين ايضاً في أنّه تعالى فاعل بالاختيار وأنّه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والكتب المنزلة قاطعة به والانبياء قاطبة منادون بأعلى الصوت عليه ولكن اختلف في حقيقتها وحدوثها وقدمها. وعند اهل الحق هي صفة قديمة قائمة بذات الله موجودة بوجود زائد على وجوده وقد ذكرنا الادلة الدّالة على ما قالوا. وعند الكرامية هي صفة حادثة قائمة بذات الله وهو باطل لاستحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى كما سنبيّنه ولأنها إذا كانت حادثة لا بدّ من أن يصدر عن الفاعل المختار لما ذكرناه فيحتاج الى ارادة اخرى والكلام فيها كذلك فيلزم التسلسل في الارادات وهو محال.

أقول قد عرفت ما فيه وعند الجبائي صفة قائمة بذاتها حادثة وانت تعلم أنّ بين القيام بالذات وكون الشيء صفة تضادا ظاهرا وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة وهو قريب من قول الفلاسفة انها تمثل نظام الموجودات من الازل الى الابد في العلم الازلي من حيث اشتماله على المصالح التامّة والمنافع العامة وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية كما مر.

وعند الكعبي وكثير من معتزلة بغداد أنّ ارادة الله لفعله علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره امره فلا يكون غير المأمور مرادا عندهم وعند النجار

ارادة الله مطلقاً كونه غير مكره ولا ساه والاشبه من بين هذه الاقوال ما قال به المحققون من المعتزلة من أنّ الارادة هي العلم بما في الفعل من المصلحة وهو المسمى عندهم بالداعي واحتبوا عليه بأنّه لا نشك في انها فعل المريد بدليل الاسناد اليه في الشّرع والعرف مثل قوله تعالى (**مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ** * آل عمران: ١٥٢) وقوله تعالى (**تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ** * الانفال: ٦٧) ومثل أن يقال في المشهور المستعمل فلان يريد وفلان يكره وبدليل جريان المدح والذم والثواب والعقاب في الشّرع والعرف على المريد لارادته وإذا كانت فعلاً فلا بدّ أن يشعر بها الفاعل المختار ولكن نجد من انفسنا انا لا نشعر بشيء حين ما فعلنا فعلاً بارادتنا سوى الداعى الخالص او المرجح الصادق فهي هو لا غير. أجيب بمنع كون الارادة فعلاً صادرا بالاختيار.

ومنع دلالة ما ذكروه في معرض الدليل عليه:

اما المنع الاول فبناء على انها لو كانت فعلاً صادرا بالاختيار لاحتاجت في صدوره الى ارادة اخرى وهي الى اخرى الى أن يدور او يتسلسل مع انا نجد من انفسنا حين ما فعلنا فعلاً أن ليست لنا الاّ ارادة واحدة.

واما المنع الثاني فبناء على أنّ المدح والذم لا يستلزمان كون ما يجريان عليه فعلا فضلاً أن يكون اختياريا فإنّ المدح والذم يجريان على الصفات اللازمة ايضاً والثواب والعقاب انما هما لكون متعلق الارادة اختياريا او لكون بعض الدواعي والاسباب اختياريا لا لأن نفسها اختياري والوجدان يشهد أنّ العلم بالمصلحة غير الارادة وانما هو مرجح تعلقها ومعينها بعد أن كانت مستوية النسبة بطرفي الفعل كما ذكرنا ولعل مراد القائلين به نفي الارادة عن الواجب تعالى والقول بأنّه تعالى من حيث علمه بالمصلحة في فعل تكون علة تامّة لذلك الفعل ويوجده من غير احتياج الى أمر آخر فيؤول قولهم هذا الى قول الفلاسفة بالعناية الازلية وهو بالحقيقة قول بالايجاب وإن كانوا يثبتون الارادة في ظواهر اقوالهم.

الصفات الفعلية

قال رضي الله عنه (**واما الفعلية فالتخليق والترزيق والانشاء والإبداع والصنع وغير ذلك من صفات الفعل**). والاسماء الفعلية ما ثبت له بالنسبة الى الفعل ويكون في مفهومه دلالة على فعل ما كالامثلة المذكورة الاّ أنّ الامثلة امثلة الصفات في الحقيقة لا امثلة الاسماء إذ الاسم لا بدّ أن يكون محمولا على المسمى نذكر موضع المشتقات مأخذ اشتقاقها بنوع مسامحة واختيار التخليق على الخلق شيوع اطلاق الخلق بمعنى المخلوق وهذه الصفات متقاربة المعنى فإنّ التخليق هو التقدير او الايجاد مع التقدير والانشاء ابتداء الخلق والإبداع اختراع الشيء لا عن شيء دفعة واحدة والصنع هو تركيب الصورة بالعنصر.

واعلم أنّ اهل الحق اختلفوا في أنّ لله صفات موجودة ازلية غير الصفات السبعة المذكورة التي جعلها الامام رضي الله عنه مثل الاسماء الذاتية ام لا ومنعه البعض متمسكا بأن ما لا دليل عليه يجب نفيه خصوصاً في شأن الواجب وبأنّه لو كانت له صفة اخرى لعرفها العارفون من المؤمنين المكلفين بكمال المعرفة بالذات والصفات وفساده ظاهر لأن اللازم عدم العلم لا العلم بالعدم والتكليف بقدر الوسع فيجوز أن يعجزوا عن العلم مع أنّ عدم معرفة العارفين او بعضهم بصفات اخرى ممنوع. وما قيل من أنّ طريق معرفة الصفات منحصر في الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص وهما لا يدلان على صفة اخرى فممنوع ايضاً الانحصار وعدم الدلالة بل يجوز أن يكون طريق آخر مثل اطلاقات الشّرع ويجوز أن يدل طريق تنزيه النقائص لالتزام عدم ثبوتها ثبوت نقيضها التي هي نقيضه كما قال المانعون بمثله في السميع والبصير لا فرق واثبت الآخرون صفات اخرى منها البقاء واثبته الشّيخ الاشعري بأن اتصافه بالبقاء ضروري ولا معنى للاتصاف الاّ قيام الصفة بذاته وليس هو الوجود بعينه لأن الوجود يوجد بدونه في مثل الاعراض الآنية والسيالة واحتج

النافون لوجود البقاء بأن الواجب لو كان باقيا ببقاء غير ذاته لزم احتياجه في بقائه الى الغير وللزم الدور ايضاً لأن الذات يحتاج في وجوده في الزمان الثاني الى صفة بقائه والبقاء ايضاً محتاج الى وجود الذات في الزمان الثاني ايضاً لضرورة احتياج الصفة الى وجود الذات القائمة هي بها في جميع اوقات قيامها بها.

أقول احتياج الذات الى البقاء على تقدير وجود البقاء غير لازم فإنّ الذات مقتضية لوجوده مطلقاً بحيث يمتنع انفكاك الوجود عنها ويلزم من ذلك عروض صفة البقاء لها متأخرا عن رتبة الذات وعن رتبة الوجود فاللازم ليس الاّ احتياج اتصاف الذات بالبقاء الى البقاء لضرورة احتياج النسبة الى المنتسبين لا إحتياج الذات في وجوده الى البقاء العارض له بايجابه فلا دور ولا استحالة فتأمل وأصعب ما يحتج به النافي على المثبت أنّه لو كان البقاء موجوداً لكان متصفاً بالبقاء لا أنّه على تقدير وجوده لا يغني لاستلزام فنائه فناء الذات والكلام في بقاء البقاء كالكلام فيه فيكون له بقاء ايضاً وهلم جرا فيلزم التسلسل إذ لا جائز أن يقال إنّ بقاء البقاء ليس بموجود في الخارج واتصاف البقاء به اتصاف عقلي ولا أن يقال إنّ البقاء باق ببقاء هو عينه لأن اتصاف بعض الباقيات بالبقاء في الخارج وبعضها في العقل وبعضها بالبقاء الزائد وبعضها بالبقاء الّذي هو نفس الباقي فرق بلا فارق وترجيح بلا مرجح.

وما قيل من أنّ بقاء الوجود في الزمان الثاني فلا تتصور زيادته على الوجود فمدفوع بأن البقاء استمرار الوجود ومغايرة مفهوم الاستمرار للوجود بين بلا بيان.

ومنها التكوين اثبته الشّيخ ابومنصور الماتريدي[١] واتباعه ونقلوا اثباته عن القدماء الذين كانوا قبل الشّيخ الاشعري وعمدة ما احتجوا به عليه أنّه مكون الاشياء بالأدلة العقلية والنقلية وليس معنى للمكون الاّ المتصف بالتكوين والصفة غير الموصوف فهو صفة موجودة زائدة على الذات قديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته

(١) ابومنصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي المتوفى سنة ٣٣٣ هــ. [٩٤٤ م] ودفن بسمرقند

تعالى وهو يتنوع بتنوع متعلقاته فمن حيث تعلقه بالمخلوق تخليق وبالمرزوق ترزيق وبالصور تصوير وبالحياة إحياء وبالموت اماتة فيكون تعدده وتنوعه اعتباريا ولعل ما ذكره الامام ههنا قوله (**فالتخليق والانشاء والابداع والصنع**) كلها راجعة الى التكوين وتغايرها بملاحظة نوع اعتبار في معنى التكوين كما اشرنا اليه والاّ فما نقل عن احد اثبات صفة غير التكوين في هذه المعاني ومن حججهم على ثبوت التكوين أنّه تعالى تمدح في الازل بأنّه الخالق البارئ المصور ولو لم يثبت التكوين في الازل لكان كذبا وتمدحا بما ليس فيه وايضاً هو صفة كمال يجب اتصاف البارئ به ازلا وأبدا والاّ لجاز اتصافه بنقيضه الّذي هو نقيضه والجواب عن الجميع أنّ اللازم بما ذكر ليس الاّ اتصاف البارئ بالتكوين وليس من ضرورته وجود التكوين في الخارج لم لا يجوز أن يكون صفة نسبية يكون الاتصاف بها عقليا لا خارجيا كسائر المفهومات النسبية.

وإن اريد بالتكوين الصفة الثبوتية التي هي مبدأ الاضافة فلا نسلم أنّ هناك صفة كذلك غير القدرة ولا دليل على ثبوت صفة غير القدرة يكون مبدأ للاضافة التي هي الاخراج من العدم الى الوجود ولمثبتي التكوين أن يقولوا القدرة لا يجب بها الفعل والتكوين يجب به الفعل فهو غيره.

نعم إذا انضمت الارادة الى القدرة يجب الفعل ولعل الامام رضي الله عنه اثبت هذه الاسماء اتباعا بظواهر النصوص الدّالة على ثبوتها مع سلامتها عن المعرضات الدّالة على نفيها وهكذا ينبغي أن يكون الاعتقاد والانقياد للآيات المنزلة لإرشاد العباد او اراد اثبات الاتصاف بالاسماء والصفات سواء كان الاتصاف في الخارج لثبوت الصفات فيه او في العقل ومن الصفات التي اختلف في ثبوتها القدم اثبته ابوسعيد من الاشاعرة والكلام فيه قريب من الكلام في البقاء.

ومنها الاستواء بدلالة قوله تعالى (**اَلرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى** * طه: ٥) وعن الشّيخ أنّه صفة زائدة مغايرة للصفات السّابقة وإن لم نعلم حقيقتها مع انا نعلم

أنّ حقيقتها ليست الاستواء الجسماني الدّال عليه لفظ الاستواء دلالة وضعية اولية.

وقال الاكثرون هو الاستيلاء فيؤول الى القدرة كما قال قائلهم قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق وقيل هو القصد مثل قوله تعالى (**ثُمَّ اسْتَوَى اِلَى السَّمَاءِ** * البقرة: ٢٩) فيؤول الى الارادة لكن تعدية الاستواء بـــ(الى) ما يأبى عن معنى القصد. واعترض على المعنى الاول بأن الاستيلاء يشعر سبق المغالبة والمقادمة وهما يستحيلان في حقه تعالى وايضاً استيلاؤه عام على الكل فما وجه تخصيص استيلائه على العرش.

والجواب أنّ اشعار الاستيلاء بالمغالبة والمقادمة ليس اظهر من اشعار لفظ الغالب في قوله تعالى (**وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ** * يوسف: ٢١) والتخصيص لكون استيلائه على غير العرش مسببا من استيلائه على العرش فخص بالذكر بطريق الاولى.

ومنها الوجه واليد دلّ عليهما قوله تعالى (**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ** * الرحمن: ٢٧) و(**يَدُ اللهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ** * الفتح: ١٠) فهما صفتان ثابتتان لله تعالى لأن الصوارف العقلية صرفهما عن ظاهرهما.

وقال الاكثرون إنّ الوجه عبارة عن الذات واليد عن القدرة.

ومنها العينان قال الله تعالى (**تَجْرِي بِاَعْيُنِنَا** * القمر: ١٤) (**وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي** * طه: ٣٩).

ومنها الجنب قال تعالى (**يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللهِ** * الزمر: ٥٦).

وقال الشّيخ الى انها صفات زائدة.

وقال الآخرون المراد من العين البصر ومن (الجنب) الامر ومعنى في جنب الله في امر الله.

ومنها القدم وفي الحديث (**فيضع الجبار قدمه في النّار فيقول قط قط**) وفي رواية (**حتّى يضع رب العزة فيها قدمه**).

ومنها الاصبع قال عليه السّلام (**قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن**

يقلبها كيف يشاء).

ومنها اليمين قال تعالى (**وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَاتٌ بِيَمِينِه** * الزمر: ٦٧) وكلها عند علماء الاشاعرة صفات ثبوتية لا هو مثل صفات المخلوقين ولا المراد منها الجوارح كما يفهم من ظواهر الالفاظ لأن الأدلة القطعية دلت دلالة قاطعة بتجرده وتعاليه عن الجسمية وعن الاحوال الجسمانية فلا بدّ من الاعتقاد بثبوتها وإن لم يعلم حقائقها وماهياتها. ولعل الاشارة بالقدم الالهي الى نوع من التخليق يخلق به الله خلقا آخر آخر الخلق فيملأ بها ما خلا من جهنم ولقد ورد في الاثر ان الله تعالى خلق الجنّة والنّار وهيأ في كل منهما موضعاً لكل احد من الثقلين ثم إذا دخل اهل الجنّة الجنّة واهل النّار النّار تبقى من كل منهما المواضع المهيأة للفريق الآخر خاليا فيورث الله اهل الجنّة مواضع اهل النّار في الجنّة تكرما منه اليهم وذلك هو جنة الوراثة المشار اليها في القرآن بقوله تعالى (**تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا** * مريم: ٦٣) واما مواضع اهل الجنّة في النّار فلكون ايراثها اهل النّار مخالف للكرم الالهي يخلق الله خلقا آخر على مزاج لا يتعذب من النّار بل يتنعم بها فيملأ بها المواضع الخالية من النّار فلمناسبة ذلك الخلق القدم من حيث كونه في المرتبة الاخيرة من الخلق كالقدم من البدن عبر عن خلقها بالقدم.

قال رضي الله عنه (**لم يزل ولا يزال بصفاته واسمائه**) كرره توكيدا وتمهيدا لما بعده من قوله رضي الله عنه (**لم تحدث له صفة ولا اسم**) وإن كان يفهم عدم حدوث صفة واسم له تعالى من كونه ازليا بصفاته واسمائه الذاتية والفعلية لكن لكون القضية الاولى مهملة وفي صورة المهملة اردفها بالتفصيل والسلب الكلّي عن حدوث صفة ما واسم ما لأن المقام مقام تعليم العقائد الدّينية للخواص والعوام فيقتضي التوكيد بالتكرير وبالتفصيل بعد الاجمال وبالتصريح بعد التعريض ثم معنى قوله لم تحدث له صفة اي صفة موجودة ولا اسم موجود فإنّ الحدوث في اصطلاح القوم عبارة عن الوجود بعد العدم واما المفهومات الغير الموجودة الثابتة في نفس

الامر ثبوتا عقليا بعد ما لم يثبت فيعبر عنها بالمتجدد وعن ثبوتها بعد ما لم يثبت بالتجدد وهي ثلاثة اقسام:

الاول الاحوال مثل العالمية والقادرية وجوز أبوالحسين تجددها في ذات الله تعالى ومنعه غيره.

الثاني الاضافات والنسب ككونه مع طفولية زيد ثم مع شبابه ثم مع شيخوخته ثم مع هرمه وتجدد هذا القسم فيه اتفاقي الجواز.

الثالث السلوب فما كان منها سلب شيء مستحيل في حقه فدوامه واجب وتجدده ممتنع وما ليس كذلك فجائز التجدد.

واما الحوادث الموجودة بعد العدم فما جواز قيامها بذات الله وحلولها فيه الاّ المجوس والكرامية واستدل المانعون بوجوه احدها أنّه لو جاز قيام الحادث بذاته تعالى لجاز في الأزل والاّ لكان القيام ممتنعا في الأزل ثم يجوز فيما لا يزال وهو الانقلاب المحال المستلزم لانفكاك لازم الذات عنها فإذا كان جميع اجزاء الازل ظرفا لجواز القيام يجوز أن يكون جميع اجزاء الازل ظرفا للقيام نفسه لأنه بعد ما جاز القيام بحسب الذات والحادث ولا فرق بين اجزاء الزمان حتّى يقتضي بعضه امتناع وقوع القيام فيه فيجوز أن يكون كل جزء يكون ظرفا لجواز القيام ظرفا للقيام نفسه فإن طرأ الامتناع على أن يكون بعض الاجزاء ظرفا للقيام فهو يكون لامر مغاير للذات والحادث واجزاء الزمان فهو امتناع بالغير وغير مناف للامكان الذاتي فيلزم امكان ازلية الحادث وهو باطل لأن المنافاة بين الأزلية والحدوث ظاهرة وعلى ما قررناه هذا الوجه لا يرد ما اورد من أنّ اللازم ليس الاّ ازلية الامكان وهو لا يستلزم امكان الازلية لكن يرد على هذا الوجه أنّه إن اريد بلزوم جواز ازلية الحادث ازليته مع وصف حدوثه فظاهر أنّه ليس بلازم من الدليل المذكور وإن اريد جواز ازليته بحسب ذاته فظاهر أنّه لا استحالة فيه بل المحال جواز ازلية الحادث مع وصف حدوثه.

وقرر صاحب المواقف هذا الوجه بأنّه لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز ازلا الاّ

لزم الانقلاب وإذا كانت القابلية للاتصاف بالحادث ازليا يلزم ازلية الحادث لأن القابلية نسبة لا تتحقق بدون المنتسبين.

فرد عليه بعد ورود ما ورد على تقريرنا أنّ النسبة إذا تحتاج في تحققه الى ذات المنسوب لا الى وجوده الخارجي حتّى تلزم ازلية الحادث وعجبا منه أنّه اجاب عن هذا الوجه بأن اللازم هو ازلية الصحة والمحال هو صحة الأزلية فاين احدهما من الآخر ومعلوم أنّ التقرير المذكور لا يتوقف تمامه على لزوم صحة الأزلية بل يتم بلزوم ازلية الصحة الاستلزام تحقق النسبة فحقق المنتسبين على ما قال.

ويرد على تقريره ايضاً أنّ امكان صدور جميع الممكنات عن الله ازلية عند المستدل ايضاً فيلزم المحذور المذكور البتة. الوجه الثاني إنّ الحادث الّذي فرض اتصاف الواجب به إن كان نقصا يمتنع اتصافه به وإن كان كمالا يلزم خلو الواجب عن ذلك الكمال قبل حدوثه وهو محال يرد عليه أنّه يجوز أن يكون الكمال أمراً كلياً يتحقق في ضمن افراده ولا يقبل كل فرد منه البقاء فيتعاقب الافراد ويكون كل سابق معدا للاحق ويتصف الواجب في ضمن كل فرد بالكمال المطلق فلا يلزم خلوه عن الكمال المطلق في وقت ما اصلاً ويكون بقاء كل كمال موجبا لخلوه عن الكمالات الغير المتناهية فلرجحان الاتصاف بالكمالات الغير المتناهية على الاتصاف بالكمال واحد ولاستلزام الاتصاف بالواحد الحرمان عن الاتصاف بالكمالات يكون الكمال التام في الخلو عن الكمال الواحد في المدد التي قبل حدوث ذلك الواحد. أقول ويرد ايضاً على هذا الوجه أنّه يجوز أن لا يكون الحادث الّذي فرض اتصاف الواجب به نقصا ولا كمالا بل يستوي وجوده وعدمه ويتفق اتصاف البارئ به سبب ما لا بدّ لنفي ذلك من دليل. الوجه الثالث إنّ قيام الحادث يوجب تأثره عن غيره وهو عليه محال.

ويرد عليه أنّه إن اريد بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ما لم يكن فلا نسلم استحالته وكيف وهو عين المدعي وإن اريد أنّ ذلك الحادث لا بدّ أن يكون

له سبب غير الذات فلا نسلم لزومه لم لا يجوز أن يصدر عن الذات اما بالاختيار أو بالايجاب ويكون سبب تأخره الى وقت حدوثه تلاحق الحوادث المعدة بعضها بعضاً.
الوجه الرابع إنّ حدوث الصفة في ذاته يستلزم سبق ضده عليه وضده ايضاً حادث لأنه لو كان ازليا لكان ابديا فلما لم يكن ابديا لم يكن ازليا ايضاً وذلك الضد ايضاً مسبوق بضد اما عين الضد الاول او غيره فالذات لا تخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيلزم حدوث الواجب سبحانه واورد عليه منع لزوم ضد لكل صفة وعلى تقدير لزومه لزوم سبقها عليها ومنع لزوم حدوث ما لا يخلو من الحوادث لأن دليلهم عليه لزوم ازلية الحادث وهو ممنوع بل اللازم ازلية القدر المشترك بين تلك الحوادث لا ازلية واحد معيّن منها فإنّ الازل ليس عبارة عن جزء معيّن من الزمان حتّى يقال ما يكون ذلك الجزء ظرفا لوجوده من تلك الحوادث يكون ازليا بل الأزل عبارة عن زمان ممتد غير متناه وغير منقطع في جانب الاولية فكل حادث اخذناه فقبله حادث آخر فكما لا انتهاء للازمنة في ذلك الجانب الانقطاع للحوادث ايضاً هذا وإذ قد سمعت الادلة والايرادات الموردة عليها.

فاعلم أنّ تلك الايرادات اكثرها اوهام تخدع بها الافهام القاصرة والقلوب القاسية (**وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ** * النور: ٤٠).

والحق أنّ الكمال التام والغنى المطلق لا شبهة في انهما لا يتحققان الاّ بكون الكامل ازليا بالذات والصفات بحيث تكون كمالاتها بالفعل ولا يحتاج في اتصافها بالكمال الى حوادث غير متناهية لا بأن تكون ازلا وابدا في الاستكمال والخروج من النقص الى الكمال بتوسط الحوادث التي تلحق وجود كل منها زوال ومع ذلك لا يتيسر له اصلاً بالفعل كمالنا ولا تتفرع قطعاً عن الطلب والاستكمال فإذا لم يتيسر الكمال المطلق والغنى له سبحانه وكان واجب الوجود الموجد كل موجود متصفاً بالنقص فأين الكمال فهو تصور باطل وفرض محال واحتج المخالف بحدوث الخلق والتكلم والسمع والبصر لحدوث المخلوق والكلام والمسموع والمبصر

والجواب ما اشير اليه مراراً من أن الحادث في المذكورات ليس الاّ التعلقات والاضافات لا الصفات الثبوتية والكمالات الحقيقية. واحتج ايضاً بأنّه لا جائز أن يكون لوصف القدم مدخل في صحة اتصاف البارئ بالصفة الموجودة لأن القدم أمر سلبي وهو عدم المسبوقية بالعدم والسلب لا يكون سببا للوجود.

فتعين أن يكون السبب لصحة الاتصاف الصفتية فقط وذلك المعنى مشترك بين الصفات القديمة والحادثة فيصح الاتصاف بالحادثة ايضاً لوجود السبب.

قلنا السبب لصحة الاتصاف ليس الاّ خصوصية الصفة وهو ليس بعام حتّى يعم صحة الاتصاف مع أنّه يجوز أن يكون الحدوث مانعا لصحة الاتصاف فيكون القدم لصحة الاتصاف من قبيل عدم المانع ثم فصل الامام هذا الاجمال واورد جزئيات لتلك الكلية بطريق المثال.

وقال رضي الله عنه (**لم يزل عالماً بعلمه والعلم صفة في الأزل وقادرا بقدرته والقدرة صفة في الأزل وخالقا بتخليقه والتخليق صفة في الأزل وفاعلا بفعله والفعل صفة في الأزل**) يعني لم يزل من أن يكون عالماً بعلم هو زائد على ذاته لا كما يقوله الفلاسفة والمعتزلة من أنّه عالم بذاته لا بأمر زائد عليه والعلم صفة موجودة ثابتة في الأزل لا أنّه يكون اضافة محضة غير موجودة ثم بين أنّه تعالى هو الفاعل لا فاعل غيره وكل الاشياء حوادث ومفعول له بفعله الأزلي لا كما زعمت الفلاسفة من أنّ ما فعله ازلي ايضاً وهو العقل الاول وحده وسائر الاشياء بعضها ازلي وبعضها حادث.

وكلها مستند الى العقول بقوله رضي الله عنه (**والفاعل هو الله تعالى وفعله صفة في الأزل والمفعول مخلوق وفعل الله غير مخلوق**) والعالم بجميع اجزائه مفعول لله لما بينا في مسألة القدر فهو مخلوق اي موجود بتأثير قدرة الله وارادته وفعله الثابت كلها في الأزل كما بينا أنّ الله تعالى فاعل بالاختيار والمخلوق عندهم محدث اي مسبوق بالعدم فالعالم كله افلاكه وعناصره وما تركب منها محدث وما خالف فيه

الاّ الفلاسفة لكن القدماء منهم قالوا بقدم الذوات مطلقاً وحدوث الصور.

والمتاخرون مثل ارسطو ومن تابعه قالوا بقدم العقول المجردة بأشخاصها وقدم الافلاك بموادها وصورها الشخصية والعناصر وما تركب منها بموادها وصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية بجنسها.

وجالينوس قال بالتوقف وعدم القطع بالحدوث حتّى حكي عنه أنّه قال لبعض تلاميذه اكتب عنّي اني ما علمت أنّ العالم قديم او حادث.

ولما كفى عنا ارسطو ومتابعوه مؤنة ابطال مذهب قدماء الفلاسفة اكتفينا بابطال قول ارسطو وادلته وهي اربعة:

الاول أنّه لو كان العالم حادثا لكان حدوثه لحدوث علته التامّة ولحدوث جزء من علته إذ لو كانت علته التامّة قديمة وهو حادث لزم تخلف المعلول عن علته التامّة وهو محال لاستلزامه ترجح وقت الحدوث من بين الاوقات الموجودة فيه العلة التامّة بلا مرجح وحدوث العلة كذلك يكون لحدوث علته وكذا الحال في تلك العلة وهلم جرا حتّى يلزم التسلسل المحال.

أجيب بأن الارادة من شأنها الترجيح بين الأمور المتساوية بلا احتياج في نفسها الى مرجح آخر فيكون حدوث العالم مستنداً اليه بلا لزوم محال اصلاً وإن سلم احتياجه الى مرجح آخر فيجوز أن يكون له تعلقات مترتبة غير متناهية كل سابق منها مرجح للاحق ولا يمتنع بمثل هذا التسلسل لكونه تسلسلا في الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج ويجوز أن تكون تعلقات الارادة بعضها معدا للبعض فلا تكون جميعها مجتمعة في الوجود وجريان برهان التطبيق انما هو في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود.

والحق في الجواب ما حققناه في بحث القدرة من كون الداعي المرجح لتعلق ارادة الله بحدوث العالم اقتضاء عظمة شأنه تفرده بالقدم وايجاده للعالم من كتم العدم وكون المخصوص لوقت الحدوث كونها اول جزء من الزمان الّذي هو مقدار حركة الفلك

الاعظم فيكون اختصاص وجود الفلك الاعظم به لاقتضاء الفلك حركته واقتضاء حركة مقدارها ثم يترتب الافلاك والعناصر في الازمنة اللاحقة بحسب القرب والمناسبة في الطبع للفلك الاعظم ولا زمان اصلاً قبل وجود الفلك الاعظم حتّى يقال إنّ الفلك لِمَ لم يوجد في تلك الازمنة السّابقة ولِمَ تأخر وجوده الى الوقت المعلوم. وعورض دليلهم هذا بالحوادث المشاهدة حدوثها فإنّها لا بدّ من استنادها الى حادث آخر على ما قيل وذلك الحادث الى حادث آخر وهلم جرا حتّى يتسلسل.

واجابوا عن هذه المعارضة بالتزام التسلسل في الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية لعدم دلالة دلائل استحالة التسلسل الاّ على بطلان تسلسل الامور المترتبة المجتمعة في الوجود لا على بطلان تسلسل الامور المتعاقبة لاحتياج التطبيق بين الجملتين على اجتماع احدهما في الوجود وكذا كونهما معروضا للعدد المعيّن في برهان التضايف فإنّ جميع الآحاد إذا لم تكن مجتمعة في الوجود يحتاج التطبيق والاتصاف بالعدد المعيّن الى اعتبار المعتبر كلا من الآحاد فينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يتم التطبيق ولا المعروضية بالعدد المعيّن حتّى لزم نقصان احدى الجملتين المطبقتين او المتضائفتين.

ويرد عليهم جريان هذه البراهين في الحوادث المذكورة بحسب حصولها في علوم المبادئ العالية مجتمعة مترتبة من حيث كون العلم بالعلل علة للعلم بالمعلولات عندهم. ولما ورد عليهم أنّه يجوز أن تكون العلل الحادثة لحدوث العالم ايضاً متعاقبة لا مجتمعة كما ذكرتم في الحوادث اليومية. اجابوا عنه ايضاً بأنّ الحوادث المتعاقبة لا جائز أن يكون كل سابق منها مؤثرا في اللاحق والاّ لزم اجتماع جميعها في الوجود ولزم التسلسل المحال لأن وجود المعلول لا بدّ أن لا ينفك عن وجود العلة المؤثّرة فتعين أن يكون عليه السّابق منها للاحق لطريق الاعداد فيكون كل سابق معدا للاحق وتعاقب المعدات لا بدّ وأن يكون في محل مستعد يعد ذلك المحل كل من تلك المعدات لقبول اللاحق والاّ فتلك الحوادث متباينة لا مناسبة بينها إذ طريق المناسبة بين الشيئين بعد المؤثرية والمتأثرية اما حلول احدهما في الآخر او حلولهما في ثالث

وقد بينا أن ليس بين الحوادث المفروضة مناسبة التأثير والتأثر.

ومعلوم أنّه لا يمكن أن يحل بعضها في بعض والاّ لزم اجتماعها للزوم اجتماع الحالّ مع المحلّ فإذا لم يحلّ جميعها في محلّ لزم التباين وعدم المناسبة اصلاً بينها فالمحلّ لتلك الحوادث لا يكون الاّ من قبيل الاجسام لأن المجرد لا يقبل التغير والتجدد فيلزم قدم شيء من الاجسام حتّى يمكن تعاقب الحوادث المعدة على الدوام فلا يتصور هذا القول على قول من قال بحدوث الاجسام وتلك الحوادث هي الحركات الفلكية المتجددة المتعاقبة المتبدلة بسببها اوضاع الفلك المعدة كل وضع سابق منها للوضع اللاحق وبسبب تلك الاوضاع المتبدلة تحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول الصور والاعراض فيفيض عليها من مباديها فالاوضاع المتبدلة الحاصلة من الحركات الدورية الارادية المتجددة المنصرمة بالذات هي الواسطة بين عالم التغير وعالم التقرر من المجردات الدائمة الوجود والعقول المتعالية عن سبق العدم ولحوقه ولولا ذلك لما امكن ارتباط المتغيرات بالعلل الأزلية هذا ما قالوا ويرد عليه منع حصرهم طريق الاعداد في حلول الاشياء المعدة بعضها بعضاً في محل واحد يتم لا يجوز أن تكون بعض الاشياء معدا للبعض بحسب الذات من غير اعتبار الحلول كما في التأثير فان عدم جواز ذلك ليس له من دليل ولو سلّم انحصار طريق الاعداد في ما ذكر لِمَ لا يجوز أن تتعاقب على واحد من المبادئ المجردة صفات غير متناهية في طرق المبدإ كالارادات المترتبة المتعلقة كل سابق بحدوث لاحق منها وينهى من الطرف الآخر الى حدوث العالم الجسماني ولا يكون من الجسمانيات شيء ما ازليا اصلاً.

وما قيل من أنّ القصود الجزئية لا تتصور الاّ بالادراكات الجزئية والادراكات الجزئية لا يمكن الاّ بالآلات الجسمانية فلا تتصور القصود الجزئية التي لا يمكن حدوث الاشياء المتعينة المتشخصة عن المبدإ المختار الاّ بها بلا جسم فيلزم قدم الاجسام فممنوع ايضاً بل يكفي تعين كل واحد من القصود بحيث ينحصر في شخص واحد في الخارج وإن لم يمنع نفس تصوره عن وقوع الشّركة فيه.

ثم على تقدير تمام هذا الدليل فانما يدل على قدم جسم ما لا على قدم جميع الافلاك بموادها وصورها والعناصر بموادها على ما استدلّوا بهذا الدليل على جميعها.

الثاني من ادلتهم على قدم العالم أنّه لا شكّ أنّ بعض الاشياء متقدم على البعض تقدما لا يجامع فيه المتقدم مع المتأخر ولا بدّ لذلك التقدم والتأخر من مفروض بالذات منصرم ومتجدد غير قارّ يعرض لأجزائه التقدم والتأخر بالذات ولسائرها بالعرض باعتبار مقارنته بها حتّى يكون الشيء المقارن بجزئه المقدم مقدما وبجزئه المؤخر مؤخرا وذلك الامر المنصرم المتجدد بالذات لا جائز أن يكون جوهرا او عرضا قارّا لانتفاء هذه الحالة فيهما فهو عرض غير قارّ فهو الزمان وليس الاّ مقدار حركات مستمرة والحركة لا بدّ له من متحرك فذلك المتحرك قديم لئلا يلزم انقطاع الزمان المستلزم وجود التقدم والمتقدم على تقدير عدمهما وهو المطلوب. وبتقرير آخر من البين أنّ بين حركة الشمس من مشرقها الى مغربها مثلاً مقدار امتدادي يمكن فيه قطع المسافة المعيّنة بالحركة المعيّنة وقطع المسافة الطويلة من الاولى بحركة اسرع من الحركة الاولى وبين حركتها من نقطة الاستواء الى غروبها امتداد يمكن قطع مسافة قصيرة من كل واحد من المسافتين بكل من الحركتين فليس كل من الامتدادين لا شيئاً محضا لاتصاف الاول بالزيادة والثاني بالنقصان وليس ذات المتحرك لأنها موجودة قبل ذلك الامتداد وبعده ولا شيئاً من المسافتين والحركتين لأنه واحد مع تعدد المسافتين والحركتين فهو امر مغاير لكل مما ذكر مقداري يسع الحركات المتفاوتة قابل للزيادة والنقصان وبتفاوته تتفاوت الحركات الواقعة فيه وهو لا يتفاوت بتفاوت الحركات الواقعة فيه فالتفاوت والزيادة والنقصان إذا يعرض له بالذات وللحركات بتوسطه وبالعرض فهو مقدار الحركة والمعبر عنه بالزمان والحركة والزمان وإن كانا امرين غير قارين بحيث لا يمكن اجتماع جزئين من كل منهما معا في الوجود ويكون وجود كل جزء لآخر مشروطا بانقضاء جزء سابق.

لكن من المعلوم المحقق أنّ ذلك الامتداد المتخيل من كل منهما ليس وهميا

محضا وفرضاً مجردا من العقل بل بين اخذ كل حركة وتركها امر بسيط متجدد الاضافات والنسب الى اجزاء المسافة. يشهد بوجوده الحس وهو من حيث ذاته أمر بسيط مستمر وهو الّذي يعبرون عنه بالحركة بمعنى التوسط ومن حيث تبدل نسبه وتجدد اضافاته الى حدود المسافة بفعل في الخيال أمراً ممتدا متصلا غير قارّ بحيث لو فرض وجوده في الخارج لامتنع اجتماع جزئين منه في الوجود كما تفعل الشعلة المدارة في الخيال دائرة والقطرة النازلة خطا مستقيما وذلك الامر الممتد الغير القارّ هو الّذي يعبرون عنه بالحركة بمعنى القطع ولظهور الامر الممتد المتخيل في بادئ الرأي جرت عادهم على أن يقيموه مقام ذلك الامر البسيط ويبحثوا عن احواله وكذلك الزمان الموجود امر بسيط مطابق للحركة بمعنى التوسط ويقال له الآن السيال لكن يتخيل من تجدد ذاته النسبية وتبدلاته الاضافية امر ممتد متصل وهو الزمان المشهور وهو مقدار الحركة بمعنى القطع فظهر مما ذكرنا أنّ الحركة والزمان أمران محققان وإن كان امتدادهما خياليا ناشئا من تجددات نسبتهما.

والفلاسفة يقولون الزمان قديم والاّ لكان عدمه سابقاً على وجوده سبقا لا يجامع فيه السّابق مع المسبوق وقد بين أنّ هذا السبق لا يعرض اولا وبالذات الاّ لأجزاء الزمان وإذا عرض لغيره فبتوسطه فسبق عدم الزمان على وجوده يكون بزمان آخر وذلك الزمان الآخر اما أن يكون قديماً او ينتهي الى قديم دفعا للتسلسل فثبت قدم الزمان وقدم الزمان يستلزم قدم الحركة وقدم الحركة يستلزم قدم المتحرك فيلزم قدم الجسم وهو مطلوهم.

أجيب بأنّه لا نسلم أنّ عروض السبق الّذي لا تجامع فيه السّابق مع المسبوق اولا وبالذات ليس الاّ لأجزاء الزمان ولغيره بالعرض وبتوسطه ومن اين يلزم أن يكون له معروض يقتضيه بالذات بحيث يمتنع انفكاكه عنه ولِمَ لا يجوز أن يعرض التقدم مادة لمعروض والتأخر اخرى وقيل عليه القبلية التي لا يجامع فيها القبل مع البعد لا يعرض حقيقة الاّ لامتداد غير قارّ يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود إذ عدم

اجتماع القبل والبعد أثر امتناع الاجزاء مما لا جزء له اصلاً وما له اجزاء لكن يمكن اجتماع اجزائه في الوجود لا يعرض له هذا التقدم والتأخر وانما يعرض لما له اجزاء ولاجزائه امتناع الاجتماع ولبعض اجزائه تقدم على البعض بحسب الذات لا باعتبار امر آخر حتّى يحكم كل عاقل منصف إذا راجع الى وجدانه بأن عدم الحادث ليس بمتقدم بحسب ذاته ومفهومه على وجوده بل المتقدم ليس الاّ الزمان الّذي وقع فيه العدم والمتأخر ليس الاّ الزمان الّذي وقع فيه الوجود.

وأجيب ايضاً بأنّه سلمنا أنّ هذا السبق لا يعرض اولا وبالذات الاّ لأجزاء الزمان لكن لا نسلم أنّ الامتداد الخيالى الّذي نعبر عنه بالزمان بفعله في الخيال امر بسيط موجود في الخارج بحيث تتجدد نسبه واضافاته ولا يلزم من فعل امر هذا شأنه امتدادا في الخيال كون كل امتداد خيالي حاصلا من مثل هذا الامر بل يجوز أن يكون الزمان خياليا محضا من غير وجود امر متجدد النسب في الخارج هذا.

لكن لا يخفى أنّ تقدم الاشياء الزمانية بعضها على بعض تقدما زمانيا ثابت في نفس الامر لا هو مخترع محض وفرض مجرد من الوهم والخيال اللّهمَّ الا أن يقال ما ذكروه من تحقق الحركة بمعنى التوسط في الخارج وارتسام الامر الممتد منه في الخيال وكذا ارتسام المقدار الممتد الّذي يقال له الزمان في الخيال مسلم كله بعد حدوث العالم واما قبله فلا حركة ولا زمان ولا متقدم ولا متأخر واما تقدم عدم الزمان على وجوده فليس مفهوما ثابتاً في نفس الامر بالفعل الاّ على معنى أنّه لو تصور احد ذلك العدم وفرض وقوعه في الزمان متزلا له متزلة الحوادث الزمانية لحكم بأنّه مقدم بالزمان على وجوده والاّ فلا شيء بالفعل اصلاً من السبق والسّابق والمسبوق ولكن الامر بالنسبة الى علم الله او علوم المبادئ العالية مشكل.

ثم أقول لِمَ لا يجوز أن يعرض التقدم والتأخر اوّلا وبالذات لأمور مجردة غير جسمانية مترتبة متعاقبة مشترطة وجودكل لاحق منها بانقضاء سابق كما ذكرنا في ترتب الارادات او تعلقاتها ويكون الزمان عبارة عن الامتداد المتخيل من تلك الامور

ولا يلزم من قدم الزمان على هذا قدم العالم الجسماني الثالث من ادلتهم على قدم العالم أنّ العالم ممكن وجوده في الازل والاّ لامتنع ثم إذا وجد يلزم انقلاب الممتنع ممكنا فتأخير الواجب عن الازل مع امكانه فيه ترك الجود في افاضة الوجود على القابل له مدد والاّ يتناهى وهو محال على الجواد المطلق.

ورد هذا الجواب بأن الثابت المعلوم لنا ليس الاّ ازلية امكان العالم على أن يكون الازل ظرفا للامكان نفسه ولا يلزم منه امكان ازلية الوجود على أن يكون الازل ظرفا للوجود والمحال الّذي هو ترك الجود من الجواد المطلق انما لزم من الثاني دون الاول. واعترض الفاضل الشّريف بأن معنى ازلية الامكان ليس الاّ استمرار اتصاف الممكن بالامكان في جميع اجزاء الازل ومعنى استمرار الاتصاف بالامكان ليس الاّ جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل وجواز الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل. هو بعينه معنى امكان الازلية. فالاستلزام بين ازلية الامكان وامكان الازلية مقرر.

واورد على هذا الاعتراض الفاضل الشهير بخواجه زاده أنّه ليس من ضرورة الامكان جواز الاتصاف بجميع انحاء الوجود بل يتحقق الامكان باتصاف الممكن في الازل بجواز اتصافه بالوجود فيما لا يزال مع امتناع وجوده في الازل ففي الاستلزام المذكور إشكال.

أقول ويرد على هذا الايراد أنّه من ضرورة الامكان عدم امتناع ذات الممكن عن الوجود مطلقاً مع قطع النظر عن جميع الاغيار.

ثم الازل وما لا يزال من اجزاء الزمان واجزاء الزمان كلها متساوية في عدم اقتضاء وجود موجود وعدم المنع عنه كما لا يخفى فعدم امتناع ذات الممكن عن الوجود في كل جزء من اجزاء الزمان لازم فهو في الازل لازم وهو امكان الازلية فهو لازم لأزلية الامكان.

ولا شكّ أنّ هذا وارد على هذا المورد على قواعدهم ولكن الحق ما حققنا

في الجواب عن الدليل الاول من جواز امتناع الازلية بحسب اقتضاء الحكمة تفرد الواجب بالقدم وسبق وجود الممكن بالعدم وإن كان الازلية بحسب ذات الممكن لازما فلا يكون تأخير الواجب وجود العالم من ترك الجود في شيء بل اختيارا منه سبحانه ما هو الاوفق للحكمة وهذا محض كمال، فاين هو من المحال.

والرابع من ادلتهم على قدم العالم أنّ كل حادث لا بدّ أن يكون مسبوقا بمادة تكون محلا لاستعداداته المقرّبة له من الوجود فتلك المادة إن كانت حادثة ايضاً تكون مسبوقة بأخرى فلا بدّ أن ينتهي الى مادة قديمة حتّى لا يلزم التسلسل وإذا كانت المادة قديمة يكون جسم ما قديما لأن الهيولى لا ينفك عن صورة ما البتة والهيولى مع الصورة الحالة فيها جسم فعدم الجسم لازم وهو المطلوب اما عدم انفكاك الهيولى من الصورة وكون المركب من الهيولى والصورة جسما فقد ذكرنا طرفاً منها فلا يفيدها من اراد الاطلاع فليطالع ثمة.

واما كون كل حادث مسبوقا بمادة ففي اثباته طريقان على ما نقل عنهم احدما ان كل حادث ممكن ازلا والاّ لزم الانقلاب المحال والامكان الثابت ازلا لا بدّ له من محل يقوم به لأن من المعلوم أنّ الامكان معنى لا يقوم بذاته لا جائز أن يقوم بذات الحادث لأن ما لم يثبت في نفسه لا يثبت له غيره فالحادث قبل حدوثه لا يصلح لأن يقوم به امكانه. ولا جائز ايضاً أن يقوم امكان الحادث المحل من فصل عن الحادث ومباين له فى الوجود وإن كان له نوع تعلق به كالفاعلية لأن الفاعل وإن كان له تعلق التأثير بمفعوله لكنه مع ذلك التعلق مباين في الوجود للمفعول ومن فصل عنه فلا يصلح لأن يكون محلا لإمكان الحادث بل لا بدّ له من محل يتصل في الوجود للحادث اتصالاً تاما بأن يكون محلا لإمكان الحادث قبل حدوثه ثم لوجوده عند حدوثه والمحل الّذي هذا شأنه ليس الاّ المادة وثانيهما أنّ الحادث لا بدّ له من شرط حادث حتّى يتصور حدوثه إذ لولا ذلك لتقرر له القدم لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامّة القديمة ولذلك الشرط من شرط آخر وله من آخر الى غير النهاية ولا

يمكن أن تكون تلك الشرائط من الشرائط التي تجتمع مع المشروط إذ يلزم حينئذٍ اجتماع امور مترتبة غير متناهية في الوجود وهو مع أنّه يستلزم قدم ما فرض حدوثه محال كما مر غير مرة بل لا بدّ أن يكون من المعدات التي يكون وجود كل لاحق مشروطا بانقضاء السّابق وهذه المعدات من شأنها أن يعرب المعلول الاخير من الوجود بحيث كلما وجد واحد منها زاد قرب المعلول من الوجود فيحصل بحسبها للمعلول استعدادات متفاوتة بالقرب والبعد ومقرّبة لها من الوجود فلا جائز أن تكون تلك الاسعدادات أمورا معدومة لامتناع تفاوت المعدومات بالقرب والبعد فهي امور موجودة غير قائمة بذاته لأنها معاني وغير قائمة بذات الحادث ايضاً لأن ذات الحادث معدومة عند وجودها والموجود لا يقوم بالمعدوم ولا بمحل مباين للحادث ومنفصل عنه في الوجود كما ذكرنا بل بمحل متصل به اتصالاً تاما بأن يكون محلا لاستعداداته اولا ولنفسه ثانياً فذلك هو المادة لا غير.

والجواب عدم تسليم تركب الجسم من الهيولى والصورة ثم عدم تسليم امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة لما قد ثبت من بطلان ادلتهم التي استدلّوا بها على هذين. ثم عدم تسليم كون كل حادث مسبوقا بمادة بناء على جواز قيام امكان الحادث بذات الحادث لكون اتصاف الممكن بالامكان اتصافاً عقليا لا خارجيا وعدم توقف الاتصاف العقلي على وجود الموصوف في الخارج كما قرر هذان الحكمان في موضعهما وكذا حال الاستعدادات التي بنوا عليها طريقهم الثاني فإنّه لا قاطع بكونها امورا موجودة في الخارج بل يكفي أن تكون حالات اعتبارية ثابتة للحادث في العقل مع أنّه يجوز أن تكون تلك المعدات امورا موجودة قائمة بانفسها ويكون اعداد كل سابق منها للاحق باعتبار مناسبة خاصة بينهما غير الاشتراك في المحل مثل المناسبة بين الفاعل والمفعول. وإذ قد سمعت ادلة القدم وعرفت وجوه الخلل التي فيها فاسمع الآن ادلة الحدوث فاعلم أنّ التعويل في ذلك على الادلة السمعية من الكتاب والسّنّة واطباق الامة بل اطباق الأمم كلها من لدن آدم عليه السّلام الى يومنا هذا.

ولذلك الحق الاعتقاد بحدوث العالم بضرورات الدّين وكفر جاحده.

واما العقليات المنقولة في هذا الباب فلا تخلو عن ضعف وخلل ايضاً منهما ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث لما أنّه لا يخلو عن الشكل والكون والوضع وسائر ما يتميز به عن اغياره من الاعراض وكل عرض حادث لأنه لا يبقى زمانين وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث لأن قدمه يستلزم قدم الحادث لأن حصوله في الازل مع عدم خلوه عن الحادث يستلزم حصول الحادث في الازل.

ويرد عليه منع عدم بقاء العرض زمانين إذ لا دليل يعتد به لهم عليه مع أنّ البقاء محسوس. ومنع قولهم حصول الحادث في الازل مع عدم خلوه عن الحوادث يستلزم حصول الحادث في الازل وانما يستلزم ذلك لو كان الازل جزءً معيّنا وحصل فيه ما لا يخلو عن الحوادث وليس كذلك بل الازل عبارة عن ازمنة غير متناهية لا اول لها فيجوز أن يكون ما لا يخلو عن الحوادث حاصلا في تلك الازمنة بحيث لا يوجد لوجوده اول اصلاً بخلاف كل واحد من الحوادث التي تحل فيه بأنّه لا يوجد حادث منها الاّ وقبله حادث آخر فليس بشيء من تلك الحوادث ازليا مع كون نوعها او جنسها ومحلها ازليا ومنها أن كل جسم لا بدّ له من كون ما في حيز ما البتة فإن كان قديماً فاما أن يوجد له كون قديم او يوجد قبل كل كون له كون آخر إذ لولا ذلك ولا هذا لزم خلو الجسم عن الكون والقسمان باطلان وكذا المقسم اما بطلان القسم الاول فلأن الكون الواحد القديم لا بدّ أن يكون سكونا إذ الحركة اكوان متعددة والكون لا يجوز قدمه لأن القديم يمتنع عدمه والسكون جائزعدمه. اما أنّ القديم يمتنع عدمه فلأن القديم اما واجب بذته واما يستند الى الواجب الموجب بالذات او بواسطة شرط قديم لأن القديم لا يصلح اثرا للمختار.

ومن المعلوم أنّ الواجب وما يستند اليه بالذات بطريق الايجاب يمتنع عدمه. بقي ما يستند اليه بواسطة الشرط القديم وينقل الكلام الى ذلك الشرط حتّى ينتهي الى شرط يستند بالذات الى الواجب الموجب دفعا للتسلسل فيمتنع عدمه وعدم ما

يستند الى الواجب الموجب بوساطة وكذا ما يستند بوساطة ذلك الواسطة وكذا الى أن يشمل هذا الحكم جميع الشرائط والمشروطات فثبت أنّ ما يستند الى الواجب الموجب بالذات او بالواسطة يمتنع عدمه.

وقد سبق أنّ القديم ينحصر في الواجب وفي ما يستند اليه بطريق الايجاب بالذات وبالواسطة وكل من هذه يمتنع عدمه فالقديم يمتنع عدمه.

واما أنّ السكون جائز عدمه فلأن الاجسام متساوية في الماهية فجواز الحركة على بعضها كما يعرف بالمتبادر دليل على جوازها على سائرها وايضاً الاجسام اما بسائط او مركبة منها ويجوز على البسائط مستقلة كانت او مضمنة في ضمن المركبات أن يماس ما. ليس له بمماس وأن يماس يسار ما هو مماس بيمينه وبالعكس. وكل ذلك لا يمكن الاّ بالحركة وايضاً القادر المختار في قدرته أن يحرك كل ساكن.

واما بطلان القسم الثاني فبالراهين الدّالة على بطلان التسلسل مثل برهان التطبيق والتضايف. ويرد عليه منع المقدمة القائلة بأن القديم لا يصلح اثرا للقادر المختار بناء على جواز صدور القديم عن المختار إذ ليس من ضرورة علته الاختيار بقدمه بالزمان على المختار بل اللازم ليس الاّ التقديم الطبيعي وهو لا يوجب حدوث الاثر ومنع تساوي الاجسام في الماهية.

ومنع استلزام الاشتراك في البساطة جواز التماس المذكور بناء على جواز التخالف في الاحكام للمخالف في الماهية ومنع كون تحريك كل ساكن في قدرة القادر المختار بناء على جواز عدم قبول بعض الساكن الحركة وامتناعه عنها بحسب الذات. ومنع بطلان جوازه مسبوقية كل كون بكون آخر بناء على توقف جريان براهين التسلسل على الاجتماع في الوجود وعدم جريانها في الامور المتعاقبة الغير المجتمعة في الوجود.

ومنها أنّه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي باطل بقسميه فكذا المقدم اما بطلان القسم الثاني فلما بيناه آنفا.

واما بطلان القسم الاول فلثبوت حدوث الحركة بوجوه الاول أنّ ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير وماهية الازلية عدمها وبينهما منافاة ظاهرة.

والثاني أنّ حدوث كل جزء من مطلق الحركة يستلزم حدوث المطلق إذ لا وجود للمطلق الاّ في ضمن المقيد.

والثالث بأنّ كل حركة مسبوقة بعدم ازلي فلو كان شيء من الحركات أزليا (يلزم اجتماع وجود شيء وعدمه في الازل.

والرابع اجزاء براهين التسلسل. وكل من ذلك الوجوه مبني على كون الحركة عبارة عن الامر المتصل المتخيل الّذي يعبر عنه بالحركة بمعنى القطع وليس الامر كذلك بل الحركة هو الامر البسيط المعبر عنه بالحركة بمعنى التوسط.

وقد عرفت أنّه امر بسيط موجود لا جزء له ولا جزئي ويجور أن يكون مستمرا ازلا ولا يكون مسبوقا بعدم ازلي وليس ماهيته عبارة عن المسبوقية بالغير وليس وجوده في ضمن المقيدات ولا تسلسل يلزم لأنه لا تعدد فيه وليس التعدد والتجدد الاّ في النسب والاضافات الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج مع أنّ بعض هذه الوجوه مبني على كون الازل وقتا محدودا وجزءً معيّنا من الزمان يجتمع فيه اعدام الحركات فإذا حصل فيه شيء من الحركات يلزم اجتماع النقيضين لكن قد مر مراراً أنّ الازل ليس كذلك وكذا لزوم حدوث المطلق من حدوث المقيدات ليس بتام كما لا يخفى.

واعلم أنّ ما استدلّوا به على حدوث السكون إن تم تدل على حدوث الحركة ايضاً لكن قد عرفت عدم تمامها.

ومن ادلة الحدوث أنّ كل جسم مركب اما من اجزاء لا تتجزأ او الهيولى والصورة وكل مركب ممكن وكل ممكن موجد وكل موجد مجرج عن العدم الى الوجود فهو محدث ولا يخفى ما فيه فتأمل ولا تحوجنا الى التطويل.

ثم إنّ لهم في اثبات هذا المطلب وجوها أخر لكنه لا يغاير الوجوه المذكورة

الاّ بنوع تقديره وتغير تعبيره ولذلك اكتفينا بذكرهذه وقد تبين مما قررناه لك أنّ العقل ليس له استبداد في الوقوف على حقيقة الحال الاّ أن يكون له استمداد من النقل. فكمال المعرفة الحاصلة من امثال هذه الادلة العلم بالعجز والقصور وبأن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور وبأنا لا نزداد الاّ تحيّرا كلما فصلنا تفصيلاً واننا ما اوتينا من العلم الاّ قليلا فليس لنا طريق الى العلم الاّ بإعلام التّعليم (**سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا اِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ** * البقرة: ٣٢).

ثم إنّ هذه الدلائل التي استدلّوا بها على قدم العالم يستدلون بها ايضاً على ابدية العالم بنوع تغير في التقرير والاجوبة المذكورة هناك اجوبة ههنا ايضاً.

تقرير الاول أنّه قد ثبت مما ذكر أنّ العالم ليست له من علة حادثة بل علته التامّة بجميع اجزائه قديمة والقديم لا يزول فلا يزول معلوله ايضاً.

وتقرير الثاني أنّه لو انعدم العالم انعدم الزمان الّذي هو مقدار حركة الجسم المتحرك فيتصف عدم الزمان بالبعدية الزمانية بالنسبة الى وجوده فيلزم للزمان زمان.

وتقرير الثالث أنّ انعدام الزمان يستلزم ترك الجود من فياض الوجود.

وتقرير الرابع أنّ العالم وإن زال وجوده لا يزول امكانه والاّ يلزم الانقلاب فلا بدّ لإمكانه من حامل لا جائز أن يكون ذاته حاملا لإمكانه في حالة عدمه بل الحامل له ليس الاّ الهيولى والهيولى لا يخلو عن الصورة والصورة مع الهيولى جسم فيلزم وجود الجسم على تقدير عدمه.

ونقل عن (جالينوس) أنّ العالم ابدي الوجود والاّ لكانت الشمس قابلة للذبول اذ طريق الزوال هو الذبول ولو كانت قابلة للذبول لظهر فيها اثر ما من الذبول في المدد المتطاولة التي رصدها الارصاديون فيها لكن تحقق بالارصاد المتتالية منذ مدد مديدة ودهور طويلة انها ما تغيرت عن مقدارها التي كانت عليها.

والجواب منع انحصار طريق الزوال في الذبول ومنع لزوم ظهور اثر الذبول في المدد المذكورة على تقدير قابليتها للذبول بناء على أنّ القابلية للذبول لا يستلزم

تحققه شيئاً فشيئاً في كل زمان بل يجوز أن يكون في سن دون سن كذبول بدن الحيوان يكون في سن الهرم دون الشباب ويجوز أن يتحقق فيها شيء من الذبول لكن لا يحس بها لغاية قلتها.

ثمّ صرح الامام بأن الازلية ينافي المحدثة والمخلوقية من جهة أنّ الازلية عدم الاولية للوجود او عدم المسبوقية بالعدم والمحدثة كون الشيء مخرجا من العدم الى الوجود والمخلوقية يرادفها او يلازمها.

وصفاته تعالى في الازل غير محدثة

فقال رضي الله عنه (**وصفاته تعالى في الازل غير محدثة ولا مخلوقة ومن قال انها محدثة او مخلوقة او وقف فيها او شك فيها فهو كافر بالله تعالى**) اما كونها غير محدثة ولا مخلوقة فلما ثبت من ازليتها وظهور التنافي بين الازلية والمحدثة كما ذكرنا واما كون القائل بالحدوث والخلق والواقف اي الّذي يتوقف في انها ازلية او محدثة ولا يحكم شيء منهما والشاك اي الّذي يتردد في انها ازلية او محدثة كافر فلقولهم بخلوّ الواجب عن الكمالات واتصافها بنقائضها التي هي نقائص او بجوازها ولتكذيبهم النصوص الدّالة على ازلية الصفات من الكتاب والسّنّة ولمخالفتهم الاجماع المنعقد على ازليتها في عصر الصّحابة.

والفرق بين الوقف والشك أنّ الوقف عام يتناول الشك والظن والوهم وما صدر عن عناد مع التيقن بالازلية او أنّ الشك هو التردد الواقع في النفس سواء كان في مرتبة تساوي الطرفين او غلبة احدهما والوقف هو القول فالظاهر بالتوقف وعدم العلم. قال رضي الله عنه (**والقرآن**) اي الكلام النفسي لا الحسي المركب من الحروف والاصوات الّذي عرفوه بما بين دفتي المصاحف واستنبطوا منها الاحكام الشّرعية (**في المصاحف مكتوب**) بالنقوش الموضوعة للدلالة على الفاظه (**وفي القلوب محفوظ**) بصور الكلمات والحروف المرتسمة في الخيال الدّالة عليه (**وعلى**

الالسن مقروء) بالفاظه لا بذاته **(وعلى النّبيّ عليه الصّلوة والسّلام منزل)** بالآيات والسور الحادثة بتعلقاته بواسطة الملك وتلاوته عليه وقد روي أنّ الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدّنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم نزله منها بلسان جبرائيل الى النّبيّ عليه السّلام شيئاً فشيئاً بحسب المصالح **(ولفظنا بالقرآن مخلوق)** فإنّه اصوات مكيفة بكيفية الحروف مشاهد حدوثه بعد ما لم يكن وكل حادث فهو مخلوق لله تعالى **(وكتابتنا له مخلوق وقراءتنا بالقرآن مخلوق والقرآن غير مخلوق)**.

المراد من الكتابة والقراءة الفعلان الصادران عن الكاتب والقارئ إذ لو كانا بمعنى المقروء والمكتوب لم يكن بين قوله **(وقراءتنا)** وبين قوله **(ولفظنا بالقرآن)** فرق ويلزم استدراك احدهما والمقصود أنّ كلام الله قديم ثابت ازلا وهو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى فليس هو الاّ الكلام النفسي.

واما اتصاف القرآن بصفات المحدثات مثل كتابتنا وقراءتنا له فليس المراد من القرآن الموصوف بامثال هذه الصفات الصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى بل المراد به الكلام المركب من الحروف والاصوات الدّالة على ذلك الكلام النفسي القديم الحادث بحسب تنوعاته بسبب تعلقاته المنقسم الى الآيات والسور وهذا الّذي ذكرنا ههنا وفي ما تقدم في فصل الكلام من كون الكلام اللفظي المركب من الحروف المنقسم الى الآيات والسور المتنوع الى الأخبار والإنشاء حادثا ومسمى بكلام الله مجازا تسمية للدال باسم المدلول هو ما عليه جمهور متأخري الاصحاب إلاّ أنّه يلزم منه أن لا يكون ما بين دفتي المصاحف كلام الله حقيقة وأن لا يكون المقروء في ألسن الناس بل ما قرأ به جبرائيل عليه السّلام حين انزاله الى النّبيّ عليه السّلام كلام الله حقيقة مع أنّه علم من الدّين ضرورة أنّه كلام الله وانعقد الاجماع عليه في كل عصر من عهد النّبيّ عليه السّلام الى يومنا هذا حتّى انعقد الاجماع على تكفير من جحد كونه كلام الله ويلزم ايضاً أن لا يكون التحدي بكلامه وأن لا يكون الاعجاز وصف كلامه وغيرها من الفضائح والقبائح وهذه كلها مفاسد عظمى

وشنائع كبرى كما لا يخفى ويأبى عنه ايضاً متبادر قول الامام ههنا فإنّه بعد ما صرح بأن القرآن في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقروء وعلى النّبيّ مترل صرح بأن القرآن غير مخلوق فالمتبادر أنّ ما كان مكتوبا ومحفوظا ومقروءً ومترلا وغير مخلوق واحد وكذا يأبى عنه قوله عقيب هذا (**وما ذكر الله تعالى في القرآن حكاية عن موسى وغيره**) الى آخر القول واشارصاحب المواقف الى أنّ هذا الزعم من الجمهور نشأ من غلطهم في فهم كلام الشّيخ الاشعري فإنّه قال الكلام هو المعنى النفسي ففهموا من المعنى مقابل اللفظ ومدلوله فحكموا بأن الكلام القديم القائم بذاته هو المعنى المدلول للالفاظ، والالفاظ الدّالة عليه حادثة وما هي كلام الله حقيقة وانما تسميته بالكلام مجاز تسمية للدال باسم المدلول فالتزموا المفاسد المذكورة.

وأقول قد اضطرب كلامهم في الكلام فتارة قالوا بأن الكلام اللفظي بانواعه وأشخاصه آثار تعلقات الكلام النفسي القديم القائم بذات الله البسيط في ذاته وهو مبدأ له فيكون أمراً واحداً وتارة قالوا بأن اللفظى بكلماته المتنوعة الى الامر والنّهي والأخبار وسائرها دال على الكلام النفسي فلزم التنوع والتعدد فيه ايضاً وقد اشرنا الى هذا الاضطراب في آخر فصل الكلام.

والحق أنّ مراد الشّيخ الاشعري من المعنى في قوله الكلام هو المعنى النفسي هو المعنى المقابل للعين لا المقابل للفظ كما فهموا فيكون معناه القديم بالغير غير محسوس بالحس الظاهر ويكون الكلام النفسي الّذي اثبته الاشعري هو الالفاظ الدّالة على المعاني المكتوبة في المصاحف بنقوشه الدّالة على الفاظه المقروء على الألسن بالفاظه المحفوظ في القلوب بصور حروفه القائم بذات الله تعالى بلا ترتب ولا تعاقب بين حروفه فإنّ ذلك في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلات واما في ذاته المستغنية عن الآلات يجور أن يحصل الكلام دفعة مجتمعة بلا ترتب وانقضاء هذا اختيار صاحب المواقف وقال الشّريف الشارح للمواقف وهذا المحتمل لكلام الشّيخ مما اختاره محمّد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في أنّه اقرب الى الاحكام

الظاهرة المنسوبة الى الملة. أقول فيرجع كلام الاشعري في الكلام الى قول الحنابلة مع أنّ المخالفة بينهم شائعة مع أنّ تعقل قيام الكلام المركب من الحروف بذاته تعالى سيّما دفعة من غير ترتب وتعاقب مشكل جدا مع أنّ قول الامام فيما بعد والله يتكلم بلا آلة ولا حروف تخالف اختيار هذه الافاضل.

فالاقرب عندي أن يكون الكلام النفسي القديم هو الصور العلمية للكلمات والحروف فإنّه كما لا اشكال في قيام الصور العلمية للاعيان بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض العقلاء كذلك لا إشكال في قيام صور الحروف والكلمات مجتمعة معا بلا ترتب ولا تعاقب بلا قيام اعيان الحروف المنقضية اللازمة لها الترتب والتعاقب بذاته تعالى بخلاف صورها العلمية فيكون المقروء بالسنة العباد حكاية كلامه تعالى ويكون اعيان الحروف القائمة بألسنتهم التي هي حكاية كلامه تعالى حادثة مع أنّ المحكي قديم كما إذا قرأنا قصيدة لامرئ القيس مثلاً نعلم بالضّرورة أنّ تلفظنا بتلك القصيدة والفاظنا حادثة في وقت قراءتنا وأنّ المحكي من قول امرئ القيس سابقة قبل ذلك الوقت بمدد مديدة ففي هذا تفص عن المفاسد المذكورة وعن الاضطراب اللازم للجمهور وعن الإشكال الواقع في كلام صاحب المواقف واختيار الشهرستاني والشارح الشّريف إلاّ أنّه يلزم عدم التغاير بين صفتي العلم والكلام ورجوع الكلام الى نوع من العلم ولا بأس به فإنّه اهون بالنسبة الى سائر المحذورات وإن كان مخالفاً لقواعد الاشاعرة فإنّ غرضنا التحقيق لا التقليد لأحد مع أنّه يمكن الفرق بين العلم والكلام على هذا بما يجده كل احد حين ما ترتب في نفسه معاني مريدا اللتكلم والتعبير عنه بالفاظه من حالة زائدة في تلك المعاني في ذلك الحال على سائر الصور العلمية إذا لم يكن في صدد التكلم بها والتعبير عنها وإن لم تفصح العبارة عن حقيقة تلك الحالة الزائدة ويندفع ايضاً بما قلنا ما اورد على القول الاول من لزوم عدم الفرق بين الكلمات وتقاليبها مثل لمع وملع فإنّه لا شكّ أنّ الصورة العلمية الأزلية للمع مغايرة للصورة لملع من حيث انطباق الصور العلمية للمعلومات مع أنّ كلا من

صور الحروف ازلي غير داخل في الترتيب المقتضى للحدوث فتأمل. ويكون معنى قول الامام ههنا إنّ القرآن في المصاحف مكتوب وعلى الألسن مقروء توصيفا للمحكي باوصاف الحكاية وهو شائع مستعمل عند اهل العرف واللغة كما نقول كتبنا قصيدة فلان الشاعر وقرأناها اليوم مع أنّ القائم بألسنتنا غير القائم بلسان الشاعر. ومعنى قوله والقرآن غير مخلوق توصيف له بصفته الذاتية الثابتة له من غير اعتبار الحكاية كما نقول انشاء الشاعر هذه القصيدة منذ اربعمائة عام.

فإن قلت صور جميع الكلمات والكلامات العلمية مثل كلام زيد وعمرو قائمة بذاته تعالى فما وجه اختصاص الكلام المعهود لأن يكون كلاماً لله تعالى دون سائرها قلت لأن صور سائر الكلمات قائمة بذاته على انها ظلال اعيان الحروف والكلمات القائمة بالذوات الخارجية والأشخاص الانسانية وصور كلمات هذا الكلام قائمة على انها مضافة في انفسها الى ذات الله وثابتة فيه ثبوتا اصيلا وهذا كما إذا تصورنا كلاماً سمعناه من زيد مثلاً فإنّ صور حروف ذلك الكلام يحصل في ذهننا ويقوم بنا لكن من حيث أنّه ظل للكلام المسموع من الغير وقيام صور كلمات المخلوقات بذاته تعالى من هذا القبيل وإذا انشأنا في انفسنا صورة كلام نريد أن نتكلم به لا شكّ أنّ صور حروف هذا الكلام ايضاً يحصل لنا حصولا اصليا من حيث انها مضافة لنا وقيام صور حروف الكلام المعهود بذاته تعالى من هذا القبيل والكلام النفسي الثابت بالدلائل المذكورة ليس الاّ معاني انواع الكلام وصور الحروف والكلمات العلمية المفصلة الى الامر والنّهي والأخبار وغيرها القائمة بنفس المتكلم المعبر عنها بالاعيان الخارجية للكلمات والحروف لا الصفة الواحدة البسيطة الموجودة القائمة بذات المتكلم بحيث يكون مبدأ لانواع الكلام غاية ما في الباب أنّ واحداً منا يعبر عن كلامه اللفظي بالفاظ وحروف قائمة بلسانه كما قامت صورها بذاته والواجب تعالى يظهر لعباده كلامه النفسي بخلق الفاظ دالة عليه في السنة عباده من الملك والانسان او خلق نقوش دالة على تلك الالفاظ في بعض الواح غيبته بحيث

يطلع عليه من ارتضى من عباده.

فإن قلت فلزمك المفاسد المذكورة بعينها من عدم كون الالفاظ كلام الله حقيقة وعدم كون المتصف بالتحدي والاعجاز كلام الله حقيقة مع انك ما فصلت هذه التفصيلات الاّ للتخلص عن تلك المفاسد.

قلت بين اعيان الألفاظ وصورها العلمية الدّالة على معانيها التفصيلية مطابقة بحسب الماهية والتعين الشخصي بحيث توصف تلك الاعيان باوصاف هذه الصور في كل عرف ولغة من غير عدّه مجازا كما يقرأ شعر الشاعر ويقول هذا شعر فلان الشاعر مع أنّ الالفاظ القائمة بلسانك غير الالفاظ القائمة بلسان الشاعر ولا يعد هذا القول منك مجازا في العرف مع أنّه لا مدخل ولا معرفة للشاعر في تلفظك شعره والله تعالى يخلق الالفاظ المعهودة في ألسن العباد بمشيئته تعالى وقدرته اظهارا لما في ذاته من كلام فلا يعد ما قيل ما بين دفتي المصاحف وما انزله جبرئيل عليه السّلام الى النّبيّ عليه السّلام كلام الله مجازا وإن كان لا يخلو عند التحقيق عن تجوز ما وكيف وليس ما بين الدفتين الاّ قراطيس منقوشة بنقوش وضعت للدلالة على الالفاظ وإن كان بوضع حادث وعدم كون تلك القراطيس المنقوشة كلام الله لا يخفى على صبي وكيف على عاقل. واما وصف الاعجاز والتحدي فتصف الصور العلمية للحروف والالفاظ المعهودة القائمة حقيقة بذاته تعالى بهما اتصافاً حقيقيا فلا إشكال فيه اصلاً. ومعلوم أنّ تلك المطابقة التي بين صور الحروف واعيانها ليست بين الالفاظ والصفة البسيطة حتّى توصف الالفاظ بصفاتها من غير ان يعد مجازا عرفا. بقي شيء آخر وهو اعتراض المعتزلة بأن معاني الأخبار والامر والنّهي إن كانت قديمة لزم كذب الأخبار والامر بلا مأمور والنّهي بلا منهي عنه.

أقول إذا علمت او ظننت أنّ حادثة تحدث غدا وقدرت في نفسك أن تخبر فلاناً بحدوث تلك الحادثة بعد حدوثها او كتبت كتاباً بأخبار لزيد عن حادثة لم تحدث حين كتابتك لكن يعلم انها ستحدث الى وصول كتابك اليه فلا كذب في

هذا الأخبار او اوصيت الى ابنك الّذي في رحم أمه حين وصيتك بأن يفعل كذا حين بلوغه فلا استحالة في هذا الامر والله تعالى محيط بجميع الاشياء الكائنة والآتية والاوقات الماضية والمستقبلة بعلمه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء يعلم الكوائن قبل أن تكون كما تكون فلا كذب في اخباراته الأزلية مع أنّ التعبير بصيغ الماضي عن النسب المحققة الوقوع في الاستقبال شائع في كلام الفصحاء وفي القرآن ايضاً ولا ينكره أحد بل يعد نوعا من البلاغة فلتكن جميع الأخبارات الماضية التي في القرآن من هذا القبيل فأي بأس به. ثم بعد تحقق الكلام النفسي على ما قلنا لا بعد أن تتحقق صفة اخرى حقيقة بسيطة قائمة بذات الله تعالى تكون مبدأ لهذا الكلام النفسي فلا تتعطل الدلائل الدّالة عليه ايضاً إن فرضناها تامّة.

فإن قلت فيلزم التكثر في الذات.

قلت بل في الصفات فإذا جاز التكثر في الصفات الى سبعة والى ازيد منها عند البعض فليجر الى ايّ مرتبة كانت فلا استحالة وإذ قد سمعت ما تلوناه وتيقنت الاقاويل المقولة في الكلام يعرف يقيناً أنّ ما قلناه اعدل الأقاويل ولما كان في كون الكلام المنقول في القرآن عن المخلوقين خصوصاً الاشقياء كلام الله اشكالا ظاهرا ازاحة.

وقال رضي الله عنه (**وما ذكر الله تعالى في القرآن حكاية عن موسى عليه السّلام وغيره من الانبياء عليهم السّلام وعن فرعون وابليس لعنهما الله فإنّ ذلك كلّه كلام الله تعالى إخبارا عنهم وكلام الله تعالى غير مخلوق وكلام موسى عليه السّلام وغيره من المخلوقين مخلوق والقرآن كلام الله تعالى فهو قديم لا كلامهم**) وما نقل في القرآن من كلام السعداء وكلام الاشقياء فهو من حيث هيئته كلام الله وحكاية من الله كلامهم فالحكاية كلام الله والمحكى كلامهم ولا دخل في كون الحكاية كلاماً لله لكون المحكى كلام السعداء بل العبرة لصدور الحكاية عن الله ولا عبرة لصدور المحكى عن السعيد او الشقي والمحكى عن السعيد والشقي سواء في كون حكايته كلام الله عند صدوره عن الله.

واعلم أنّ نقل كلام من أحد قد يكون بعين العبارة وقد يكون نقلا بالمعنى فإذا كان نقلا بالمعنى فكون ذلك النقل كلام الناقل ظاهر وإذا كان نقلا بالعبارة فكون عبارة المنقول عنه كلام الناقل لا يخلو عن نوع خفاء فالعبارة التي صدرت عن المنقول عنه إذا نقلها الناقل بعينها تكون في تلك العبارة حيثيتان فمن حيث صدورها عن المنقول عنه كلام له ومحكى ومن حيث صدورها عن الناقل كلام له وحكاية لكلام الناقل واخبار عنه وما نقله الله من كلام المخلوقين كموسى عليه السّلام وغيره وفرعون وابليس مخلوق باعتبار الحيثية الاولى وقديم غير مخلوق باعتبار الحيثية الثانية.

فإن قيل الحكاية فرع للمحكي وتابع له ومتأخر عنه فكيف يتصور كون الحكاية قديما غير مخلوق مع أنّ المحكى حادث مخلوق.

قلت الجواب عن هذه الاشكال على ما ذهب اليه الجمهور هو ان التابع المتأخر ليس الاّ لفظ الحكاية وهو حادث ومخلوق والقديم الغير المخلوق هو الصفة البسيطة القائمة بذات الله تعالى التي هي مبدأ للالفاظ واما على ما اختاره صاحب المواقف فالجواب ما بينا في وجه قدم الأخبار الماضية مع حدوث النسب المخبر عنها فتأمل. ولما كان كون خطاب المتكلم مقارنا بسماع المخاطب عرفا معروفا وعادة معتادة كان سماع موسى كلام الله تعالى في الوقت المعلوم مظنة حدوث خطاب الله تعالى في وقت سماع موسى رفع الامام هذا الاحتمال.

وقال رضي الله عنه **(وسمع موسى كلام الله تعالى كما قال الله تعالى (وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا** * النساء: ١٦٤) **وقد كان الله تعالى متكلما ولم يكن كلم موسى وكان الله خالقا في الازل ولم يخلق الخلق فلما كلم الله موسى عليه السّلام كلمه بكلامه الّذي هو له صفة في الازل)**.

وفرق بين التكلم والتكليم وحكم بقدم الاول وحدوث الثاني لأن التكلم صفة حقيقية بالله تعالى في نفسه مع قطع النظر عن حضور المخاطب ووجود السامع وكل صفة ثبوتية له تعالى قديمة كما مر مراراً واما التكليم فهو ليس صفة ثبوتية

محضة بل هي متضمنة لمعنى الإسماع فهو معنى نسبي لا يتحقق الاّ بوجود السامع والسامع كما أنّ الخلق الّذي هو صفة حقيقية له تعالى ثابت له ازلا قبل أن يخلق بالفعل شيئاً من المخلوقات وهو مبدأ للمعنى النسبي المتبادر من لفظ الخلق الّذي لا يوجد بدون المخلوق وهذا المعنى النسبي هو تعلق تلك الصفة الحقيقية او أثر تعلقه كذلك التكليم مع التكلم فإنّ التكلم اي اسماع كلامه الازلي موسى عليه السّلام في الوقت المعلوم حدث في ذلك الوقت من غير أن يحدث له سبحانه صفة قائمة بذات الله تعالى بل بتلك الصفة القديمة القائمة بذاته ازلا بعينه فالحادث ليس الاّ سماع موسى وفهمه الكلام المعيّن الّذي كان قد ثبت ازلا في ذات الله تعالى ليفهمه موسى وقت حدوث السّماع ولهذا ما كان سماعه مثل سماع كلام المخلوقين مختصا بجهة دون جهة بل شاملا لجميع الجهات وسمعه من كل الجهات وليس في الحقيقة من كل الجهات بل هو في الحقيقة ليس من جهة اصلاً لانه سماع روحاني لكلام معنوي والمعاني والأرواح المجردة مقدسة عن التعلق بالجهات فإنّ التعلق بالجهات والاختصاص بواحدة منها انما هو من خصائص الاجسام والجسمانيات والحروف كيفيات عارضة للأصوات والصوت كيفية عارضة للهواء والهواء جسم متحيز وإن كان لطيفا ففي اي جهة من السامع تكيف الهواء بكيفية الصوت وتكيف الصوت بكيفية الحرف ثم وصل الهواء المتكيف بالتموج الى صماخ السامع من تلك الجهة لحدث السّماع للسامع منها بخلاف السّماع الروحاني فإنّه معنى تتلقاه روح السامع من جهة الغيب غير الجهات الست المكانية بإرتفاع التعلقات الجسمانية والتقيدات الامكانية وانجذابه الى عالم التجرد واطلاعه على عالم الانوار لكن الخيال لألفه بسماع الاصوات من الجهات تخيل أنّه من الجهة ثم لما لا يجد له اختصاصا بجهة دون جهة يخيل أنّه من كل الجهات وهذا هو السر في سماع موسى عليه السّلام كلام الله من كل الجهات.

ولما كان يطلق العلم على علم الله وعلى علم المخلوق وكذا القدرة وسائر

الصفات وكان الاشتراك في الاسماء والمفهومات العامة مظنة المماثلة ولم يكن في الواقع مماثلة بين صفات الله وصفاتنا بين الامام ما هو الواقع ونفي احتمال المماثلة بقوله رضي الله عنه (**وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا ويرى لا كرؤيتنا ويتكلم لا ككلامنا ونحن نتكلم بالآلات والحروف والله يتكلم بلا آلة ولا حروف والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق**) اي صفاته تعالى مخالفة لصفات المخلوقين في الماهية وسائر الذاتيات والاشتراك ليس الاّ في الاسماء والاعراض كما أنّ ذاته تعالى مخالف سائر الذوات بالماهية بلا اشتراك بينهما في ذاتي اصلاً والاشتراك في لفظ الذات ومعناها التي هي امر عرضي وكذا مخالف صفاته تعالى صفاته في الاحكام الكلية فإنّه تعالى يعلم بعلم هو صفة قديمة تقبضها الذات ولا يمكن انفكاكه عنها شاملة لجميع الاشياء واجبها وممكنها وممتنعها محيطة بالكليات والجزئيات لا يحتاج الى الآلات ولا الى ترتيب المقدمات مستغنية عن الحدس والتجربة ومستعلية عن الخطإ والغفلة بخلاف علومنا فإنّها حادثة زائلة لا يحيط الاّ بشيء يسير ومع هذا في يد التقليد اسير، إن اصاب مرة اخطأ مراراً إن استحضر نظره نسي انظارا وكذلك قدرته محيطة بجميع الممكنات ومن آثارها الارض والسّموات وقدر جميع المخلوقات من الملك والانس والجن وإن تعاونت وتظاهرت لا يقدر على خلق بقة وجناحها وكذا رؤية لا تحتاج الى ضوء نور او نار وسيان في ادراكه الليل والنهار ومستغنية عن مقابلة المرئي وقربه بخلاف رؤيتنا كما لا يخفى وكذا الكلام في كلامنا وكلامه كلامه كل الكمال وكلامنا كلامه فإنّه متكلم ازلا بلا حروف واصوات متعال كلامه عن الالسنة واللغات.

قال رضي الله عنه (**هو شيء لا كالاشياء ونعني بالشيء اثباته**) والشيئية هو الثبوت والشيء هو الثابت والثبوت يساوق الوجود عند الاشاعرة والفلاسفة وكل يشيء موجود وكل موجود شيء عندهم الاّ أنّ الوجود منحصر في الوجود الخارجي عند الاشاعرة فالموجود الخارجي شيء في الخارج والمعدوم الخارجي لا

شيء محض عندهم ومنقسم الى الخارجي والذهني عند الفلاسفة فالموجود في الخارج شيء في الخارج والموجود في الذهن شيء في الذهن والمعدوم فيهما لا شيء محض عندهم واما عند المعتزلة فالثبوت اعم من الوجود فكل موجود ثابت واما الثابت فقسمان موجود في الخارج ومعدوم ممكن والثابت المعدوم اي الممكن الّذي ما وجد في الخارج فواسطة بين الموجود في الخارج واللاشيء المحض وهو عندهم المعدوم الممتنع لا غير واثبت مثبت الثبوت للمعدوم الممكن دعواه بوجهين:

الاول: إنّ المعدومات الممكنة متمايزة بحسب الماهيات ومتخالفة في الاحكام فانا إذا تصورناها نجد هذا غير ذاك ويحكم على كل واحد بما لا يحكم على الآخر ومعلوم أنّ هذا التمايز ما حصل من التصور فإنّه عام والتعين خاص لكل منها بل التصور تابع للمتصور والتميز والتعين لا يحصلان الاّ بالثبوت فهي ثابتة في حالة العدم.

الثاني: إنّ المعدومات متصفة بالاوصاف الثبوتية كالامكان مثلاً وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وأجيب بأن التميز والاتصاف لا يختصان بالثابت بل الممتنعات المجمع على انتفاء ثبوتها وشيئيتها لا يخلو عن التميز والاتصاف فإنّها متصفة بالامتناع وبعضها كشريك الباري مثلاً متميز عن البعض كاجتماع الضدين مثلاً وكذا ما اجمع على عدم شيئيتها من غير الممتنعات كنفس الوجود ومعنى التركيب ومحض الخيالات كجبل من ياقوت وبحر من الزيبق فإنّه لا قائل بثبوت واحد منها مع حصول التميز والاتصاف في كل منها فالحكم باستلزام التميز والاتصاف الثبوت ليس بكلي. واحتج النافون لثبوت المعدوم بوجوه:

منها أنّ المعدومات غير متناهية فإذا كان لها ثبوت في الخارج يجرى فيه برهان التطبيق بفرض جملتين الاولى مجموع المعدومات الممكنة والثانية بعد ما عزل عنها الخارجة الى الوجود اي جملة المعدومات الباقية في العدم من غير خروج الى الوجود بعد ما كانت ممكنة فهذا المحال انما لزم من ثبوت المعدوم إذ عدم تناهي المعدومات محقق في الواقع ومقرر عندنا وعندكم.

أجيب بأن الجريان بمشروط برهان التطبيق مشروط بالترتب ولا ترتب في المعدومات الثابتة والاّ لجرى بين جملة المعلومات وجملة المقدورات فإنّ الثانية قليلة من الاولى مع لا تناهيهما.

ومنها أنّ الثابتات المذكورة لو وجب ثبوتها لزم تعدد الواجب والاّ تكون محدثة والمحدثة مسبوقة بالنفي فالمعدوم منفي مع جريان ما استدلّوا به على الثبوت فهذا الدليل لا يدل على نفي الثبوت مطلقاً مع أنّه مجاب بأن الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب ثبوته وايضاً بأن الحدوث لا يلزم من عدم الوجوب بل يجوز أن لا يجب الثبوت ولا يحدث ويكون ممكنا ازليا.

ومنها أنّ العدم صفة نفي والمتصف بصفة النفي منفي وفساده ظاهر لأن الموجودات حتّى الواجب متصف بالسكوت وإن ارادوا أنّ المفهوم من العدم هو بعينه المفهوم من النفي فالمتصف به منفي يجاب بمنع المقدمة الاولى فإنّ النفي ما يقابل الثبوت العام والعدم ما يقابل الوجود الخاص فكيف يكون المفهوم من العدم هو المفهوم من النفي بعينه.

ومنها أنّ من المعدومات ما هي متماثلة بالماهية والاّ لكانت جميع الموجودات متخالفة بالذات فالتخالف بين الموجودات المتعددة ليس الاّ بالمتزايلات الواردة على المعدومات وكون المعدوم موردا للمتزايلات يستلزم سفسطة ظاهرة بأن يلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عن المعدومات.

الجواب: إنّ بانضمام التشخصات الى الماهيات الكلية تحصل هويات شخصية فيكون كل تشخص ذاتيا لازما لكل هوية لا يمكن أن يزول عنها فلا يلزم كون المعدوم موردا للمتزايلات ولا السفسطة.

ومن الوجوه الدّالة على نفي ثبوت المعدوم وجهان هما العمدة عنهم:

الأول: إنّ المعدوم لو كان ازلي الثبوت والوجود من الاحوال الغير القابلة للوجو لما كان لتأثير قدرة القادر المختار محل اصلاً فتتعطل القدرة.

والثاني: إنّ مفهوم المعدوم المطلق على تقدير ثبوت المعدوم الممكن اعم من المعدوم الممكن والمنفي لانقسامه عليهما والعموم لا يتحقق الاّ بالتميز عن الخاص والمتميز ثابت فيكون مفهوم المعدوم المطلق ثابتاً وقد ذكرنا أنّ المنفي احد قسميه فيكون المنفي ثابتاً لاتصافه بالثابت وهو باطل.

واجاب الشارح الشّريف رحمه الله عن الاول بأن اثر القدرة ليس نفس الذات ولا عين الوجود بل اثر القدرة جعل الذات متصفاً بالوجود واتصاف الذات بالوجود وإن كان أمراً عدميا في نفسه لكنه يصلح اثرا للقدرة كما أنّ الصباغ اثره جعل الثوب متصفاً بالصبغ مع أنّ من المعلرم أن ليس له اثر في وجود الثوب ولا في الصبغ. أقول اثر القدرة إن كان ماهية الاتصاف من غير اعتبار الثبوت او الوجود فهو غير مجعول ومقدم من وجود الذات فلا يصلح اثرا للقدرة وإن كان بثبوت الاتصاف في الخارج على أن يكون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف لا لوجوده فهو نوع ثبوت ولا يبعد أن يكون ما اثبته المعتزلة من ثبوت المعدوم مثله وايضاً جعل الذات متصفاً بالوجود لا يعقل منه الاّ ضمّ الوجود الى الذات والجمع بينهما.

ولا شكّ أنّ الضم والجمع لا يتصور بين عدمين محضين والفلاسفة لما لم يثبتوا الثبوت الخارجي للمعدوم للادلة المذكورة ولم يمكنهم انكار تمايز المعدومات بل الممتنعات واتصافها بالاوصاف الثبوتية اي التي لا يكون السلب جزء منها اثبتوا الوجود الذهني وقالوا الوجود قسمان وجود يظهر بها احكام الموجود ويصدر عنها آثارها وهو له وجود اصيل يسمى وجوداً عينيا وخارجيا كما يظهر للنار الاحراق والاضاءة في وجوده المحسوس بالحس الظاهر ووجود لا تظهر به الاحكام ولا تصدر عنه الآثار وهو وجود ظلي كتصورنا حقيقة النّار فإنّها بهذا الوجود لا تضئ ولا تحرق ويسمى ذلك وجوداً ذهنيا وما لا تمايز له في الخارج فله تمايز في الوجود الذهني وفيه تتصف المعدومات الخارجية بالاوصاف الثبوتية لأن التمايز والاتصاف يستدعيان وجوداً وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن. وما قيل في اثباته من أنّ

المفهومات كليات وإذ ليست تلك في الخارج لكون الخارجيات متشخصات فهي في الذهن فراجع الى هذا وقيل ايضاً إنّ القضية إذا اخذت بحسب الحقيقة تكون اعم من التي اخذت بحسب الخارج فذاك العموم ليس الاّ لعمومها للافراد الخارجية والذهنية.

واجاب الامام الرازي بأنّه يجوز أن يكون التمايز والاتصاف المذكوران مبنيين على وجو فرد واحد قديم قائم بذاته عامة عنا لكل ماهية نوعية او على ارتسام صور جميع الاشياء في العقل الفعال الّذي هو مبدأ لجميع الاشياء لكن لهم أن يقولوا ارتسام الصور في العقل هو بعينه الوجود الذهني لا غير فإن المعنى من الوجود الذهني ليس الاّ حصول صور الاشياء.

واما ما تمسكوا به في نفي الوجود الذهني من قولهم وجود الاشياء في الذهن يستلزم بالاوصاف الخارجية مثل الحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج والعظم بمرتبة سبع السّموات والارضين والبحار والجبال فمدفوع بما اشرنا اليه من أنّ ظهور الاحكام وصدور الآثار مختص بالوجود الخارجي لا الوجود الظلي لكن يرد أنّ الوجود الظلي تابع الوجود الاصلي فيقتضي سبق التمايز بين المعلومات حتّى يختص كل صورة بذي صورته ولا مخلص الاّ بما حققناه في فصل العلم من تحقق جميع الاشياء في عالم الاعيان تحققا ازليا اصيلا بحيث يكون الوجود الخارجي فرعا له.

فإن قلت لو كان ذلك تحققا اصيلا لزم أن تظهر فيه الاحكام.

قلت لكل مرتبة من الوجود احكام مختصة بها وما ذكر من الاحكام خواص الوجو الخارجي فلا يضرّنا عدم ظهورها في عالم الاعيان ومن سمى الوجود الخارجي وجوداً اصليا فانما (**يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَوةِ الدُّنيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ** * الروم: ٧). وإذا عرفت هذا فمعنى قول الامام وهو موجود لا كسائر الموجودات لا وجوده من ذاته ووجود سائر الاشياء باثباته والاثبات إن كان له إستعمال بمعنى الثبوت فالامر ظاهر واما على المتبادر من معنى الاثبات فالمراد ونعني بالشيء اي في غير الواجب من الاشياء اثبات الواجب له فيكون ذكر السبب اي اثبات الواجب

مقام المسبب اي ثبوت الاشياء اشارة الى أنّ وجود الممكنات ليس كوجود الواجب من جهة أنّه مسبب من وجود الواجب ووجود الواجب ليس بمسبب عن الغير او المراد أنّه ونعني بالشيء اي إذا اطلق على الواجب اثبات الواجب فيكون الاثبات مضافا الى الفاعل كما أنّه على الاول يكون مضافا الى المفعول فيكون ذكر المسبب اي اثبات الواجب للموجودات مقام السبب اي ثبوت الواجب اشارة الى أنّ وجود الواجب ليس كوجودات الممكنات من جهة أنّه وجود اقوى بحيث يكون سببا لاتحاد سائر الاشياء بخلاف وجود الاشياء فإنّ من قوة الوجود وشدته وكماله أن يكون علة لوجود غيره ومن ضعفه ونقصانه احتياجه في تحققه الى الغير وعدم صلاحيته لأن يكون علة لغيره وللفلاسفة والصّوفية في شيئية الواجب قول آخر وهو القول بأن حقيقة الواجب عين الوجود لا أنّ الوجود زائد على ماهيته كما في الممكنات لكن الصّوفية يقولون هو الوجود المطلق الموجود بالذات من حيث وجوب ثبوت الشيء لنفسه الممتنع العدم من حيث امتناع ارتفاع الشيء عن نفسه وقد المعنا طرفاً من مقالتهم فتذكر والفلاسفة يقولون هو وجود في خاص بحيث الوجود المطلق العام مخالف بالحقيقة لوجودات الممكنات وإن كان مشاركا لها في مفهوم الوجود المطلق وهو موجود بالذات من غير احتياج في أن يكون موجوداً الى وجود آخر زائدا على ذاته ووجودات الممكنات معدومة في انفسها لكن تكون الماهيات باتصافها بها موجودة في الخارج وتمسكوا في كون حقيقة الواجب وجوداً خاصا لا موجوداً بوجود زائد على ماهيته بأن وجود الواجب لو كان زائدا لكان قائما بذاته والاّ لما كان ماهية الواجب به موجودا وقيامه بالماهية مع أنّه غيرها يوجب احتياجه في قيامه الى الغير يوجب امكانه واحتياجه الى المؤثر فالمؤثر فيه اما غير ماهية الواجب وهو ينافي الوجوب قطعاً او ماهية الواجب نفسها فيلزم تقدمها بالوجود على وجوده إذ علة الوجود لا بدّ أن تكون موجودة قبل الوجود المعلول ولا يمكن أن تتسلسل الموجودات الى غير النهاية بل لا بدّ أن ينتهي الى وجود هو عين الذات

وهو المطلوب وعلى تقدير التسلسل يثبت المطلوب ايضاً لأنا إذا اخذنا تلك الوجودات الزائدة الغير المتناهية بحيث لا يشذ منها شيء اصلاً لاحتاج حملها الى علة موجودة لإمكانها بإمكان كل واحد منها فوجود علة الجملة لا يجوز أن يكون زائدا والاّ لما كان مجموع الموجودات الّذي فرضنا أنّه لا يشذ منه شيء اصلاً كذلك فهو عين الماهية وقد ثبت المطلوب.

وأجيب بأن الوجود الزائد ليس له هوية عينه حتّى تحتاج الى العلة ويصح الترديد بأن علة عين الذات وغيره وهذا ليس بشيء فإنّ على تقدير صحته يلزم أن لا تكون وجودات الممكنات محتاجة الى العلة فيلزم انسداد باب اثبات الصانع ثم وجه الخلل فيه أنّ الوجود وإن لم يكن موجودا لكن اتصاف الماهية وبه اختصاص بها اختصاص الناعت بالمنعوت امر يحتاج الى ما يقتضيه ويرجح ثبوته على عدمه وهو ضروري والمنكر مكابر.

وأجاب الامام الرّازي بانا سلمنا أنّ الوجود الزائد يحتاج الى علة يجعل الذات متصفاً به واخبرنا أنّ علته هي الماهية مع تعينها لكن لا نسلم لزوم تقدم الماهية على وجودها بالوجود الآخر بل نقول يجوز أن تكون الماهية من حيث هي علة فاعلة لوجودها من غير أن يتقدم عليها بوجود آخر كما أنّ ماهيات الممكنات من حيث هي علل قابلة لوجوداتها من غير أن يتقدم عليها بوجودات اخرى.

ورد هذا الجواب بأن البديهة قاضية بأن العلة الموثرة للوجود لا بدّ وأن تكون سابقة عليه بالوجود بخلاف العلة القابلة فإنّها مستفيدة الوجود فلا بدّ أن تكون عارية عن الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل ولو جاز أن يكون غير الموجود علة مؤثرة لوجود نفسه لجاز أن يكون علة لوجود غيره فيلزم انسداد باب اثبات الصانع واعتذر من طرف الامام بأن البديهة فارقة بين كون الماهية مؤثرة في وجود نفسها وبين كونها مؤثرة في وجود غيرها وحاكمة بأن الاول يقتضي السبق بالوجود دون الثاني. أقول هذا الفرق والحكم من البديهة لا يمكن أن يدرك بانظار دقيقة فأين

البديهة فيما لا يتوصل اليه بالنظر. واما ما قيل من أنّ اتصاف ماهية الواجب بالوجود ازلي والازلي لا يحتاج الى علة فمردود بأن ما كان حاصلا من غير أن يكون حصوله مقتضى ذاته يكون حصوله ولا حصوله سواء بالنسبة الى ذاته فيحتاج الى علة يرجح حصوله على لا حصوله سواء كان ذلك الحاصل ازليا او حادثا وقد تقرر عندهم أنّ علة الاحتياج الى العلة ليس هو الحدوث بل الامكان وبعد هذا فليس لهذا القول من مورد ومكان.

وتمسك بعض متأخري فلاسفة الاسلام في اثبات هذا المطلب بأن وجود الواجب لو كان زائدا لكان المتصف به ماهية كلية لا تمنع نفس تصوره عن وقوعه بين كثيرين وجوب وجود سائر جزئياتها لحكم أنّ ما بالذات والماهية لا يتخلف اصلاً فيلزم تعدد الواجب وتكثره.

وايضاً لو كانت سائر الجزئيات ممكنا او ممتنعا للزم كون الواجب ممكنا او ممتنعا لحكم المماثلة والاتحاد في الماهية فيتعين الوجوب لسائر الجزئيات فيختل التوحيد.

أجيب بمنع استلزام زيادة الوجود كون الماهية المتصفة بالوجود الزائد كلية ويجوز أن تكون ماهية الواجب متعينة بذاتها بحيث يمنع نفس تصورها عن وقوع الشّركة فيه ويقتضي وجودها الزائد على ذاته المتعينة اقتضاء تاما مع أنّه يمكن أن يعارض بهذا التمسك على كون الوجود عين ماهية الواجب بأن يقال الوجود امر كلي في نفسه يجوز وقوعه عقلا على كثيرين فيجرى ما قيل في زيادة الوجود فيه ايضاً.

فإن قيل الوجود الواجبي متعين بذاته لا يقبل الشّركة اصلاً.

قلنا هناك ايضاً يجوز أن يكون الامر كذلك والفرق بين الصورتين بأن الوجود الصرف غير مخالط بشيء آخر اصلا فلا ينضم اليه تميز خارجي من الامور الفرضية بل لا يكون تميزه الاّ بذاته.

واما ما سوى الوجود من الماهيات فلا بدّ أن يكون واحداً من المقولات وكل واحد من المقولات فقد شوهد له جزئيات او علم بالاستدلال فلا يبقى فيه احتمال

التعين بالذات فتحكم محض ودعوى بلا دليل ولا دليل يتم دلالته على انحصار اجناس الموجودات في المقولات ولو سلّم فلا يدل الاّ على انحصار الممكنات أقول ويرد ايضاً على التمسك الثاني انا نختار أنّ الماهية الواجبة كلية جائزة وقوعها في كثيرين بل واقعة والوجوب حكم الكلّي من حيث أنّه كلّي والجزئيات كل واحد منها ممكن لأن هوية كل واحد من الجزئيات الماهية الكلية الواجبة مع تعين ممكن منضم اليها فيكون كل هوية مركبا من الماهية الواجبة وتعين ممكن منضم اليها.

ولا شكّ أنّ المركب من الواجب والممكن ممكن والماهية الكلية واجبة واحدة لا تقبل التكثير من حيث انها واجبة وإن تكثرت جزئياتها ومظاهرها الممكنة.

والمحذور ليس الاّ كون الواجب جزء من الموجودات وللمنع لاستحالته مجال فهذه طريقة الصّوفية الاّ أنّهم يفرعون هذا القول على كون ماهية الواجب وجوداً مطلقاً كما اشرنا اليه فتذكر.

وعلى ما ذهبت اليه الفلاسفة من كون وجود الواجب عين ماهيته لكون كونه شيئاً لا كالاشياء اظهر بكونه عين وجود موجود بذاته وكون غيره موجود بوجود ممكن زائد على ذاته محتاج في اتصافه به وانضمامه اليه الى علة خارجة عن ذاته.

واعلم أنّ هذا الاصل لا يخل بشيء من قواعد الاسلام ولا ورد بنفيه نص ولا اشارة من كتاب او سنة بل لا شكّ أنّ الاستغناء المطلق والاستقلال في الوجود والايجاد لا تصور الاّ بكون ذات الواجب عين الوجود ولهذا ذهب اليه كثير من محققي الاسلام الاّ المقصود من ردّ كلامهم تعجيز المستبدين بعقولهم القاصرة التاركين اتباع المهديين بهداية الله من الانبياء والمرسلين في امثال هذه المطالب الشّريفة التي لا يهتدي اليها الاّ من هداه الله واتبع هدى الانبياء وترك هواه.

ولعل امثال هذه العلوم العزيزة والمعارف الشّريفة وصل الى قدمائهم من معدن النّبوّة ثم تصرف في طريق اثباتها المتأخرون منهم بعقولهم القاصرة فعجزوا فبقوا حيارى لا يهتدون سبيلا فكانوا كمن ضرب الله بهم مثلاً بقوله (**مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي**

اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا اَضَآءَتْ مَاحَوْلَهُ ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لاَ يُبْصِرُونَ * البقرة: ١٧) واستيقادهم النّار تلقى ما وصل اليهم من معدن النّبوّة بالقبول. وذهاب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون عدم هدايتهم الى الاتباع بالانبياء في العقائد والاحكام.

اللّهمَّ لا تزل اقدام عقولنا طرفة عين عن اقتداء اثر نبيك محمّد عليه السّلام وآثار من اقتفى اثره و(**رَبنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً اِنَّكَ اَنْتَ الْوَهَّابُ** * آل عمران: ٨).

قال رضي الله عنه (**بلا جسم ولا جوهر ولا عرض**).

اما عدم كونه جسما لأن الجسم اما مركب من الاجزاء الوجودية كالهيولى والصورة عند الفلاسفة وكأجزاء لا تتجزأ عند المتكلمين واما من الاجزاء المقدارية كالابعاض على رأي افلاطرن واما تركب الجسم من الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فلازم على التقارير والتركب اي تركب كان ينافي الوجوب لاستلزامه الاحتياج الى الغير الّذي هو الجزء ولأن كل جسم متحيز وفي جهة والواجب ليس بمتحيز ولا هو في جهة لاستلزامه الاحتياج الى الحيز ولزوم قدم الحيز مع أنّ الدليل نفي قدم ما سواه ولاستلزامه تداخله مع ابعاد الاجسام حتّى القاذورات على تقدير عدم اختصاصه بحيز من الاحياز وتحيزه في جميعها واحتياجه الى المخصص على تقدير اختصاصه بحيز معيّن بمخصص خارجي والترجيح بلا مرجح على تقدير اختصاصه بحيز بلا مخصص. ولأن كل جسم متشكل لثبوت تناهي الابعاد وكون الشكل هيئة عارضة من تناهي الابعاد فعلى تقدير كون الواجب جسما اما أن يتشكل بجميع الاشكال وهو محال أو ببعضه المخصص فيلزم الاحتياج الى المخصص اولا لمخصص فيلزم التخصيص بلا مخصص.

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المخصص هو الذات كما خصصت الصفات القديمة هو اضدادها؟

قلنا الصفات لكونها كمالات تصلح لأن مخصصها الذات بخلاف امثال هذه الاعراض فإنّها لا تتضمن كما لا يصلح لأن تقتضيها الذات.

واما أنّه ليس بعرض فلظهور احتياج العرض الى المحل واما مثبتوا الجسمية والجهة لله تعالى فتمسكوا بقياس الغائب على الشاهد وهو غير مفيد لليقين خصوصاً في ما عارضه العقليات وبالنصوص الظاهرة الدلالة على الجسمية والجهة مثل الدلالة على أنّ له يدا ووجها وأنّه على العرش وقد عرفت أنّ الدلالة الظاهرة متروكة في ما صرفت العقليات القطعية الادلة عن ظواهرها.

قال رضي الله عنه: (**ولا حد له ولا ضد له ولا ند له ولا مثل له**). اما أنّه لا حد له فلأن الحد ما تركب من الجنس والفصل والواجب لا جنس له ولا فصل فلا حد. والدليل على أنّه لا جنس له ولا فصل له استلزام التركب من الاجزاء سواء كانت اجزاء خارجية او عقلية احتياج المركب الى الجزء الّذي هو غير المجموع بالضّرورة وينافي الاحتياج الوجوب.

واعترض عليه بأن استلزام التركب من الاجزاء المتمايزة في الوجود الخارجي الاحتياج الى الغير في الوجرد مسلم واما استلزام التركب من الاجزاء العقلية المتحدة في الخارج ذاتاً ووجوداً فممنوع لأن حقيقة هذا التركب ليست الاّ أنّ العقل إذا تصور الموجود الخارجي البسيط يمكنه أن يترع منه مفهومات عدة ويفصله اليها لكنه في الخارج امر واحد بسيط لا تعدد فيه اصلاً لا بحسب الذات ولا بحسب الوجود والاّ فاما أن يختلف وجوداً مع اتحاد الذات فيلزم قيام وجودين بموجود واحد.

واما أن ينعكس فيلزم قيام وجود واحد بمحلين مختلفين.

واما أن يختلف بحسبهما معا فيلزم بطلان تركب حقيقة واحدة وحدة حقيقية منهما لأن الامرين المتمايزين في الوجود الخارجي لا يمكن حمل احدهما على الآخر فيكونان متباينين فلا يجوز التيام واحد حقيقي منهما وإن ارتبط احدهما بالآخر بأي ارتباط امكن كالحجر الّذي يحمله انسان ويلصقه بصدره فالشيء الواحد الحقيقي

البسيط في الخارج ذاتاً ووجوداً إذا تركب من الاجزاء العقلية بهذا المعنى الّذي قررناه لا نسلم أنّه يلزم منه احتياجه في وجوده الى غيره احتياجا ينافي الوجوب.

أقول اتصاف الموجود بالوجود انما هو في العقل لا في الخارج كما بين وإذا وجد الماهية المركبة من الاجزاء العقلية فانما المتصف في العقل بالوجود تلك الاجزاء العقلية ووجود الحقيقة البسيطة الخارجية فرع اتصاف تلك الاجزاء العقلية في العقل بالوجود الخارجي.

فنقول إذا تركب واجب الوجود من الاجزاء العقلية فاما أن يحكم العقل بأن كلا من تلك الاجزاء يقتضي وجوده اقتضاء تاما فيلزم تعدد الواجب في الخارج إذ وجود الشيء في الخارج اثر اتصاف الماهية العقلية في العقل بالوجود الخارجي فإذا اقتضت كل من الاجزاء وجوده يتصف به لأن المعلول لا يتخلف عن العلة فإذا اتصف كل منها بالوجود في العقل تحصل في الخارج أمور متصفة بالوجود كل منها علة مقتضية لوجوده فيتعدد الواجب.

واما أن يحكم العقل بأن واحداً من الاجزاء يقتضي الوجود دون الاجزاء الأُخر فيكون ذلك الجزء المقتضى للوجود هو ماهية الواجب الموجود في الخارج وسائر الاجزاء المفروضة اجزاء الواجب بالنسبة الى ماهية الواجب امورا خارجية وكذا بالنسبة الى ما في الخارج من الموجود الواحد البسيط فلا يمكن للعقل أن يترع الاجزاء الأُخر مما في الخارج على انها ذاتيات بل على انها عرضيات له كترع الماشي والضاحك من الشخص الانساني فلا يكون ما فرضناه مركبا.

فإن قلت بقي قسم آخر وهو أن لا يكون شيء من الاجزاء مقتضيا لوجوده اصلاً.

قلت فساد هذا القسم اغنى عن البيان لأنه يلزم أن لا يكون شيء منها ولا المركب منها واجباً وأن لا يحصل من اتصافها بالوجود في العقل موجود واجب في الخارج. وتمسكوا ايضاً في أنّ الواجب لا يتركب من الجنس والفصل بأنّه لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته والاّ يلزم الامكان لأن كل شيء غيره ممكن ماهيته وكذا

ما يشاركه في الماهية الممكنة وإذا لم يشارك شيئاً لم يحتج الى مميز يميزه في العقل عما يشاركه في الماهية المشتركة فلا يتركب.

واعترض عليه بأنّه يجوز أن يكون له جزء عقلي عام لا يمتنع اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل لكن ينحصر في الخارج على الواجب لما أنّه يلزم له جزء خاص يميزه عن الافراد الذهنية المشاركة للواجب في ذلك الجزء العقلي العام المنحصر في الخارج في شخص واحد من غير أن تلزم مشاركة الواجب بشيء من الممكنات في ماهيته. أقول تلك الافراد الذهنية لو كانت واجبة لما بقيت في العدم فيكون اما ممكنة او ممتنعة فاشتراك الواجب الممكن او الممتنع في ماهيته لازم قطعاً والثاني اشنع من الأول لكن يمكن أن يقال إن اردت أنّ مشاركة الواجب في الجزء العقلي لشيء من الممكنات يوجب امكانه فلا نسلم لم لا يجوز أن لا يكون الجزء المشترك كافيا في اقتضاء الوجود ثم إذا انضم اليه الجزء الآخر للواجب يكون المجموع مقتضيا للوجود وإن اردت أنّ مشاركة الواجب لشيء من الممكنات في تمام الماهية توجب ذلك سلمت الملازمة لكن يمنع لزوم المقدم من تركب الواجب من الاجزاء العقلية.

وأجيب ايضاً بأن التركب العقلي لا يستلزم مشاركة الواجب لشيء من الممكنات لجواز أن يكون التركب من امرين متساويين ينحصر كل منهما في الواجب فلا تتم الدلالة على هذا المطلب الاّ بما الهمنا بتخريجه وخصصنا بترتيبه مما قررناه آنفاً من أنّ الاجزاء العقلية اما أن يكون كل منها مقتضيا للوجود اولا يكون شيء منها مقتضيا او يقتضي البعض دون البعض الى آخر ما اوردناه فتذكر.

وعلى تقدير كون الوجود الواجبي عين الذات يجري الترديد في أنّ الوجود الواجبي بعض الاجزاء او المجموع واي بعض يكون عين الوجود هو الواجب والآخر خارج. وعلى تقدير أن يكون المجموع من حيث هو مجموع عين الوجود موجوداً بالذات واحتياج الكل الى الجزء من حيث انهما كل وجزء ضروري يلزم احتياج الواجب من حيث أنّه واجب موجود الى اجزائه فيلزم الامكان بالضّرورة واما

استلزام كون كل واحد من الاجزاء عين الوجود تعدد الواجب وبطلان التوحيد فأغنى عن البيان. واما أنّه لا ضد له فلأن الضد لا يعرض الاّ للمعنى والتضاد لا يكون الاّ بين معنيين فإنهم عرفوا الضدين بأنّهما معنيان يستحيل لذاتهما اجتماعهما في محل من جهة الواجب لما لم يكن معنى قائما بالمحل لم يكن بينه وبين آخر تضاد فلم يكن له ضد وايضاً قالوا التضاد لا يكون الاّ بين انواع جنس واحد ولا يكون الاّ بين الانواع الاخيرة.

فالواجب لما لم يكن له جنس لم يكن في مقابلته انواع مشاركة له في الجنس فلم يكن له ضد واما أنّه لا ند له ولا مثل فلأن المثل هو المشاركة في الذات والحقيقة والند هو المثل المناوي. وعند البعض المثل هو المشاركة في اخص الاوصاف كالالوهية مثلاً ولما امتنع الشريك له في الذات والالوهية امتنع له المثل فكيف المناوي اي المعادي والمقابل والمغالب.

قال رضي الله عنه (**وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله في القرآن فما ذكر الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال إنّ يده قدرته او نعمته لأن فيه ابطال الصفة وهو قول اهل القدر والاعتزال ولكن اليد صفة بلا كيف**) لما ورد في القرآن اسناد الله هذه الامور الى ذاته مثل قوله تعالى (**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ** * الرّحمن: ٢٧) وقوله (**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ الاَّ وَجْهَهُ** * القصص: ٨٨) وقوله (**يَدُ اللهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ** * الفتح: ١٠) وقوله (**مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** * ص: ٧٥) وقوله (**وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ وَاللهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ** * آل عمران: ٣٠) ومنع القواطع العقلية يحقق هذه الامور بحقائقها الموضوعة تلك الالفاظ بإزائها التي هي الجوارح المعروفة الثابتة للانسان حملها بعضهم على التجوز فقال الوجه مجاز عن الوجود واليد مجاز عن القدرة ومعنى قوله (**خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**) اي بقدرة كاملة فإضافة خلق آدم الى القدرة الكاملة مع أنّ المخلوقات كلها مستندة اليه لظهور آثار القدرة فيه اكثر من ظهوره في غيره من عجائب صنعته وبدائع فطرته.

وقيل اليد مجاز عن النعمة واهل السّنّة ابوا صرف الآيات الواردة على ظواهرها الاّ عن ضرورة وحمل الفاظها الى المجاز ما امكن الحقيقة والى المعاني البعيدة ما امكن الحمل الى المعاني القريبة فلما لم يجدوا بدا من صرف هذه الالفاظ عن معانيها الحقيقية التي هي الجوارح الجسمانية حملوها الى صفات ثبوتية ثابتة له تعالى بلا كيف واوجبوا الاعتقاد على أنّ هذه الامور الواردة بها القرآن من الوجه واليد صفات ثابتة لله تعالى ازلا وإن لم يعرف حقائقها لأن هذه المعاني اقرب الى المعاني الحقيقية من حمل اليد على القدرة والوجه على الوجود وكذا سائر الامور الواردة بثبوتها لذات الله تعالى في القرآن.

ولهذا قال رضي الله عنه: (**وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف**) كما ورد في القرآن (**رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ** * البينة: ٨) (**وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِمْ** * الفتح: ٦) دلت الآيتان وامثالهما على أنّه متصف بالرضاء والغضب فالتصديق التام للقرآن أن لا يعدل عن ظاهر مدلوله بلا ضرورة من صارف عقلي او معارض نقلي لكن لما دلت الادلة العقلية القطعية على علو شأنه وسمو سلطانه عن التكيف بالكيفيات والتعلق بالجسمانيات حكموا بأن اتصافه باوصافه بلا كيف وأنّ اوهم اسامي الاوصاف الكيف لشيوع استعمالها في الكيفيات المشاهدة لنا في انفسنا وقد يحكم بأن استعمال الالفاظ المشعرة بالكيف والانفعال في اوصاف البارئ مجاز بناء على أنّ الواضع انما وضع الالفاظ بازاء الاوصاف الامكانية التي هي كيفيات وانفعالات فإذا استعمل فيما ليست بكيفيات وافعالات يتقرر التجوز.

واما في نفس الامر السابق عن الوضع والاعتبار فكما أنّ ذاته اصل الذوات فكذلك كل صفة من صفاته اصل وما يظهر في الممكنات ما يجانس تلك الصفة فهو فرع واثر لها كما أنّ وجود الممكنات سبب التعلق بالمواد الامكانية صار موسوما بالحدوث والزوال فكذلك اوصاف المحدثات بالحلول في المحال الجسمانية صارت كيفيات وانفعالات مع أنّ حصولها مجردة عن امثال هذه الكثافات المادية باقية في

صرافة التقدس ومستمرة في لطافة التجرد وكما أنّ الوجود صار جسما بالتنزل الى عالم الكون والفساد وكذلك صارت اوصافه حالات جسمانية بالتسفل الى حضيض المواد.

قال رضي الله عنه: (**خلق الله الاشياء لا من شيء وكان الله عالماً في الازل بالاشياء قبل كونها**) اي اوجدها بعد ما كانت معدومة غير مسبوقة بمادة يكون محلا للصورة الحادثة التي هي اثر المحدث وبصورة حالة في المادة قبل هذه الصورة الحادثة معدة للمادة بحلول هذه الصورة كما زعمت الفلاسفة من المادة التي يعبرون عنه بالهيولى قديمة بالشخص ولا تخلو عن صورة ما البتة والصور تتعاقب من الازل الى الابد على الهيولى وكل سابق من الصور المتعاقبة يعد الهيولى للضرورة للصورة اللاحقة فلا يخلق الخالق شيئاً الاّ وهو مسبوق بمادة وصور معدة له على ما زعموا لما مر من أنّ الحادث لا بدّ وأن يكون له من علة حادثة إذ لو كانت علته التامّة قديمة والمعلول حادثا لزم تخلف المعلول عن علته التامّة وتلك العلة الحادثة لا بدّ لها ايضاً من علة حادثة الى ما لا نهاية له وتلك العلل المتسلسلة لا بدّ وأن لا تكون متباينة لأن الامور المتباينة لا يصلح لأن يكون بعضها معدا للبعض بل من ضرورة اعداد السّابق اللاحق منها أن يكون جميعها حالا في محل واحد والمحل هو الهيولى والامور الحالة المعدة بعضها لبعض هي الصور المتتالية المتعاقبة والمركب من الهيولى والصورة هو الجسم فالحادث ليس الاّ الصور المسبوقة بالمادة والصور المعدة وقد ثبت بطلان هذا القول بحدوث ما سوى الله.

فثبت أنّ الله خلق الاشياء لا من شيء فالاشياء قبل أن تخلق معدومة محضة ولهذا كان مظنه أن لا يتعلق بها العلم فبين الامام أنّ الامر ليس كذلك بل الله تعالى كان عالماً في الازل بالاشياء قبل كونها لأنه سبحانه خلق الاشياء بالاختيار والاختيار مسبوق بالعلم وايضاً قد ثبت قدم العلم.

وكذا عند الفلاسفة يعلم الله الاشياء قبل وجودها قبلية ذاتية وإن لم يتقدم علمه على وجود الاشياء قبلية زمانية لأن العالم عندهم قديم ولا يتصور تقدم شيء

على القديم تقدما زمانيا لأن ايجاده الاشياء وإن كان عنهم بطريق الايجاب لكن فعله ليس كفعل الطبايع بل هو بالشعور والارادة على معنى أنّه يشاء وجود الاشياء فيوجده وإن لم يجز انفكاك المشيئة عن ذاته في زعمهم ويعبرون عن ذلك الشعور والارادة بالعناية الازلية.

واختلفوا في أنّ علمه للاشياء حال كون الاشياء معدوما على اي وجه يكون فقيل اضافته بين العالم والمعلوم وقيل صفة حقيقية ذات اضافة وتعلق بالمعلومات.

ويرد على هذين القولين إنّ تحقق الاضافة يتوقف على تمايز المضافين ولا تمايز بين المعدومات الصرفة فكيف تتحقق الاضافة بينها وبين العالم.

وقيل هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل فالاشياء قبل أن يوجد في الخارج يحصل صورها في العالم وهي علم العالم بها.

واقول: ويرد على هذا القول ايضاً إنّ المعدومات الصرفة إذا لم يتمايز كيف يتعين كل صورة لصاحبها وكيف تختص هذه الصورة لهذا الشيء دون ذلك إذا لم يتميز هذا عن ذلك فلا مخلص غير ما حققنا من أنّ الواجب تعالى موجود بذاته ازلا وابدا فلا جرم فثبت له معان مثل القدم والقيام بالذات والإستغناء في الوجود والقيام عن الغير وغيرها ويكفي وجود الذات في ثبوت تلك المعاني لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ولا يحتاج الى وجود الثابت لكن ثبوت تلك المعاني لذات الوجود الحق وجود للمعاني لأن حقيقة الوجود المطلق هو بعينه ذات الواجب فوجوده بذاته ووجود غيره بثبوته لحقيقة الوجود فتكون المعاني الثابتة موجودة ازلا بثبوته لحقيقة الوجود ومعلومة له علماً حضوريا بحضور عين المعلوم عند العالم بلا احتياج الى نزع صورة.

وكذا الحال في المعاني المركبة الحاصلة من وجود انضمامات المعاني البسيطة وانفرادالها التي هي حقائق الموجودات الكائنة الى الابد وهذا الوجود لتلك الحقائق هو علم الله الازلي المسمى بعالم الاعيان الثابتة وهو الحضرة الاولى من حضرات

الوجود ودونها حضرة عالم الارواح وعالم الجبروت الّذي تفصل فيه تعينات الاشياء لكن تعد باقية في صرافة التجرد ولم يتنزل الى كثافة الصورة فإذا تنزلت الى مرتبة الصور تكون عالماً ادنى مرتبة من عالم الارواح يعبرون عنه بعالم المثال وعالم الخيال وعالم الملكوت والموجودات فيه لا تخلو عن صور لكن صورها ليست في كثافة الصور المادية المحسوسة بالحواس الظاهرة التي يعبر عنها بعالم الشهادة وعالم الملك وهو الّذي دون عالم المثال المطلق.

ويقال نسبة عالم الملك الى الملكوت نسبة قصعة صغيرة الى لجة كبيرة تكون القصعة فيها لأن كل شيء له صورة واحدة في الملك له الف الف الف صور في الملكوت وازيد منها إذ كل شخص واحد في عالم الشهادة يتصف باوصاف لا تحصى وباعتبار كل وصف من تلك الاوصاف له صورة واحدة في الملكوت والملكوت مبدأ الملك في بدإ الوجود ومرجعه عند فناء كل موجود وهو البرزخ بين الدّنيا والآخرة.

وكذا بين عالم الارواح وعالم الشهادة له جهتان جهة نورانية ولطافة وبها يناسب عالم الارواح وجهة صورتية ونوع كثافة وبها يضاهى عالم الشهادة.

قال رضي الله عنه: (**وهو الّذي قدر الاشياء وقضاها ولا يكون في الدّنيا ولا في الآخرة شيء الا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه في اللوح المحفوظ لكن كتبه بالوصف لا بالحكم**) لأن الكتب السماوية تصادقت والانبياء تطابقت والأخبار تواترت على أنّ الله تعالى خالق كل شيء ومريد لكل امر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن (**يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ اِلَى ٱلْاَرْضِ** * السجدة: ٥) (**ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ * اَلَّذِي اَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلانْسَانِ مِنْ طِينٍ** * السجدة: ٦-٧).

والعقول السليمة توافقت على أنّ المخلوقات لا يقدرون أن (**يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَاِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئاً لاَ يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ** * الحج: ٧٣) وعلى أنّ

الّذين يشركون الخلق لخالقه (**وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْاَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ** * الزمر ٦٧).

فإذا انضم الى تصادق الكتب وتطابق الانبياء وتواتر الاخبار وتوافق العقول على ان الله تعالى خالق كل شيء بمواده وصوره ومقدره باوقاته ومقاديره في ذاته وصفاته ما ابطلنا به ما ذهب اليه الفلاسفة في كيفية ترتيب صدور العالم عن الواجب بناء على زعمهم امتناع صدور الكثير عن الواحد وما زعمت المعتزلة من استناد افعال العباد الى قدرتهم وارادتهم وامتناع ارادة الله تعالى الشرور والقبائح كما قررنا بعضها وسنقرر بعضا منها تبقى ادلة استناد جميع الاشياء الى ذات الله سبحانه بوساطة علمه ومشيئته وقضائه وقدره سالما عن ممانعة الصوارف وخالصا عن معارضة القوادح فيحقق الحق ويتضح ويزهق الباطل ويفتضح و(**لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ** * الانفال: ٨).

وقوله وكتبه مصدر معطوف على قوله وعلمه وقضائه وقدره وهو الانسب من أن يكون ماضيا كما لا يخفى فعلى هذا يكون وكتبه بعد قوله ولكن مصدرا ايضا والجار والمجرور اعني قوله بالوصف خبره.

وورد في الخبر ان اول ما خلق الله اللوح المحفوظ حفظه بما كتب فيه ما هو كائن الى يوم القيامة ولا يعلمه الاّ الله وهو من درة بيضاء وهو في عظم لا يوصف وخلق الله تعالى قلما من جوهر طوله مسيرة خمسمائة عام مشقوق السن ينبع النور منه كما ينبع المداد من اقلام اهل الدنيا.

وعن عبادة بن الصامت رضي الله عنه انه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (**ان اول ما خلق الله القلم فقال اكتب قال ما اكتب قال القدر ما كان وما يكون وما هو كائن الى الابد**) انتهى الحديث. وما كان مع ما عطف عليه بدل من القدر لفظا وتفسير وتفصيل له معنى والمراد بما كان ما ثبت ازلا وهو ذات الله وصفاته وما خلق اولا وهو القلم نفسه والمراد بما يكون ما اوجده الله في حال

الكتابة من نفس الكتابة ووجود المكتوب في اللوح وغيرها مما يعلم الله وبما هو كائن الى الابد ظاهر. والجمهور اخذوا بما دل عليه ظاهر النصوص من ان الله خلق لوحا أي سطحا مسوّى وقلما فكتب به عليه ما كان وما سيكون من الازل الى الابد لحكمة اقتضت ذلك.

وقيل ان امثالها تمثيلات ورموز واشارات الى حقائق كلية مجردة يرتسم فيها صور جميع الاشياء في بعضها بالاجمال وفي بعضها بالتفصيل مثلا ان للعالم الكلي الّذي هو العرش وما حواه جملة روحا كليا مجردا ونفسا كليا ونفسا منطبعة في الجسم الكلي ونسبتهما الى العالم الكبير نسبة الروح المجرد أي النفس الناطقة والقلب والنفس الى الانسان فالعقل الاول محيط بالاشياء اجمالا وعلى وجه كلي ويقال له ام الكتاب ولوح القضاء والقلم الاعلى والنفس الكلية محيطة بها تفصيلا وعلى وجه جزئي ويقال لها لوح القدر واللوح المحفوظ والكتاب المبين والنفس المنطبعة محيطة بجميع الجزئيات المتغيرة بحسب استعداداها الفائضة عليها من المبدإ المشروط ظهورها بالاوضاع الفلكية التي تعدها بالصور الحادثة المتبدلة المترعة ويقال لها لوح المحو والاثبات ويشير اليه قوله تعالى (**يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ** * الرعد: ٣٩) وكتب الله ما كان وما يكون في اللوح عبارة عن اثبات الله تعالى صور جميع الاشياء في علوم هذه الحقائق فهي الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة لا يمسها أي لا يدرك اسرارها الاّ المطهرون من الحجب الظلمانية هذه طريقة الصوفية في حقيقة اللوح والقلم وقريب من هذا طريقة الفلاسفة فانهم قالوا جميع الامور التي تدخل تحت الوجود من الازل الى الابد مرتسمة في المبادئ العالية كالعقول المجردة التي لا تعلق لها بجسم ما البتة والنفوس المجردة الفلكية التي لها تعلق التصرف باجرام الافلاك تعلق النفوس الناطقة الانسانية بابدانها وهذا الارتسام على وجه كلي لأن المجرد لا يقبل ارتسام الجزئيات المادية فيه والارتسام على الوجه الجزئي لجميع الاشياء ليس الاّ في النفوس الجزئية الفلكية المنطبعة في اجرامها انطباع القوى الباطنة الانسانية

في ابدانها لكن لتركب الابدان الانسانية يختص قواها بجزء دون جزء بخلاف الافلاك فانها لبساطتها يستوي جميع جوانبها في انطباع نفوسها فيها.

لكن المشاهير من الحكماء لا يقولون بالنفوس المجردة للافلاك فعلى رأيهم ترتسم الكليات في العقول والجزئيات في النفوس المنطبعة الفلكية.

وزعمت الفلاسفة أن المراد مما ورد في الشرع من كتب ما كان وما سيكون في اللوح الذي خلق من درة بيضاء ليس الاّ هذا الارتسام ومن اللوح الجرم الفلكي ومن خلقه من الدرة البيضاء نشأتها على غاية لطافة وصفا والاّ فلا يمكن اتساع الاجسام المتناهية المقادير لارقام دالة على وجه تفصيلي على اشياء غير متناهية مما هو كائن من الازل الى الابد اذ العالم قديم والزمان غير متناه عندهم.

وكذا ما يدخل تحت الوجود في الازمنة الغير المتناهية واستدلّوا على ما زعموا اما على ارتسام الاشياء في العقول المجردة فبأنّها لتجردها عن الغواشي الغريبة المادية المحجبة حاضرة لذاتها بذاتها وحضور المجرد لذاته تعقل منه له.

فإذا عقلت ذواتها عللا لجميع الاشياء لزم تعقلها للاشياء ايضاً لأن تعقل العلة يستلزم التعقل بالمعلول وايضاً التعقل ليس الاّ حضور المعلوم عند العالم والحجب الموجبة للغيبة ليس الاّ التعلقات المادية والظلمات الهيولانية ولما كانت العقول مجردة عن هذه الحجب حضرت الاشياء جملة عندها فعقلتها.

واما على اطلاع نفوس الافلاك على جميع الجزئيات الحادثة فإنّ حركة الافلاك حركة ارادية لغرض مشوق والقصد الكلّي لا يكفي في ايجاد مقصود جزئي لأن الصادر حركة جزئية والقصد الكلّي نسبتها الى جميع الجزئيات على السوية فترجح جزئي واحد بها على سائر الجزئيات محال فلا بدّ للفلك من ارادات وادراكات جزئية لحركات جزئية موصلة كل منها الى حد مخصوص من حدود المسافة التي تتبدل بكل حركة منها اوضاع اجزاء الفلك بالنسبة الى كل مما في داخلها او فيه وخارجها ويكون كل وضع من تلك الاوضاع سببا لحادث حتّى

يكون جميع الاوضاع سببا لجميع الحوادث لبعضها بالذات ولبعضها بالواسطة فلاستلزام العلم بالسبب الملزوم العلم بالمسبب اللازم لزم اطلاع النفوس الفلكية على الحوادث كلها واسندوا الى ارتسام صور الاشياء في المبادئ من العقول والنفوس رؤية النائم بعض الاحوال المستقبلة باتصال النفوس الانسية بتلك المبادئ عند انطلاقه عن القيود الحسية والمشاغل الطبعية الراسخة في النفوس بسبب التعلق بالمادة الكثيفة والتلوث بحالاتها المظلمة المحجبة واطلاعها على بعض ما ارتسم فيها من الصور العلمية.

وقالوا إنّ المتخيلة تتصرف في تلك المعاني التي اطلع عليها النفوس في المبادئ ويحاكيها بامثلة مناسبة لها من الصور المألوفة طبعها بها فينمحي عن النفوس تلك المعاني المجردة التي اطلع عليها سريعاً وتبقى الامثلة التي مثلت المتخيلة بها المعاني فلذلك تحتاج الى التعبير في بعض ما يراه النائم والانبياء لعدم رسوخ التعلقات الظلمانية في نفوسهم وشدّة مناسبتهم للمبادئ في النورانية والصفاء يقع لهم في اليقظة ما يقع لغيرهم في المنام.

فيتمثل لهم الملائكة ويرجون اليهم بآيات ملفوظة فربما يتصرف المتخيلة في ما رواه ايضاً فيعبرون وربما تبقى مشاهداتهم على صرافة التجرد فيأخذون بظواهرها وكل ذلك اثر ارتسام الاشياء في المبادئ المفارقة والنفوس الفلكية المجردة او المنطبعة.

واعترض على قولهم هذا بأن الحركة والمتحرك لا جزء لها عندكم اصلاً فان الفلك جسم متصل وكذا الحركة اي التوسط بين المبدإ والمنتهي امر واحد وإن كان نسبة مختلفة.

فمن اين يلزم الارادات الجزئية للحركات الجزئية بل يكفي في تحصيل العرض المحرك للسماء من استيفاء الالوان الممكنة له تشبها بمعشوقه الّذي هو مبدؤه ارادة كلية تابعة للتصور الكلّي للحركة الدورية في حيزه المعيّن الى جهة معيّنة بكيفية معيّنة من السرعة والبطء فإنّ هذا القدر من التعيين في التصور والارادة يكفي في صدور حركته الشخصية وإن لم يكن التصور والارادة متشخصين إذ ليس في حركة الفلك

تعدد جهات ولا تعدد مسافات حتّى يلزم لتعيين واحد منهما تعين التصور والارادة كما يلزم لمن قصد مكاناً معيّنا من تصور حركة مخصوصة شخصية وتعليق ارادته بها حتّى لا يذهب الى غير ما قصده من الجهات الممكنة والمسافة المحتملة ولا كذلك الفلك فإنّه لا يمكن له التوجه الى الجهات المتكثرة والتحيز في الاحياز المتعددة.

وبالجملة الحركة المستديرة للفلك لا يحتاج غير تعين الجهة والقطبين الى تعين شيء آخر بل بهذا القدر من التعيين منحصر نوع الحركة في شخصه بحسب الخارج فيمكن صدور الحركة الشخصية بالقصد الى حركة متعينة بهذا التعين بخلاف الحركات المستقيمة إذ يمكن فيها أن يميل المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى جهة اخرى يمينا او شمالا فلا بدّ من الارادة الشخصية حتّى يتعين المقصود من بين المحتملات التي لا تحصى.

واعترض ايضاً بأن الثابت بالدليل على تقدير تمامه ليس الاّ استلزام العلم بالعلة المؤثرة العلم بالمعلول لا استلزام العلم بالشرائط والمعدات العلم بالمعلول.

ومعلوم أنّ علته حركات الافلاك وما سبب منها من الاوضاع الفلكية لسائر الحوادث ليست الاّ بطريق الاعداد لا بطريق التأثير فلا يلزم من تصور الحركات والاوضاع تصور الحوادث.

واما حديث الرؤيا فليس من ضرورتها ارتسام صور الاشياء في العقول او النفوس بل يجوز أن يكون اطلاع النائم على بعض المغيبات بإعلام من الله بطريق الالهام او بواسطة ملك ولو سلّم فيكفي ارتسام الصور في مجرد واحد ولا يلزم ارتسامها في العقول المجردة والنفوس الفلكية كما ادعوا وايضاً الدلالة انما يتم على تحقق الادراكات الجزئية للحركات الجزئية حين تحقق الحركات لا على سبقها قبله ولا على بقائها بعده فيكون الادراكات المتعلقة بالمسببات ايضاً كذلك مع أنّ مدعيهم ارتسام صور الاشياء في النفوس الفلكية ازلا وابدا فأين الدليل من المدلول.

ويرد ايضاً منع المقدمة القائلة بأن الفلك متحرك بالارادة بابطال ما استدلّوا به

عليها فلا بدّ اولا أن تقرر دعواهم هذا ودليلهم عليه حتّى تبين وجه بطلانه.

وثانياً قالوا إنّ الافلاك لكل منها نفس ناطقة مجردة ونفس منطبعة كالنفس الناطقة الانسانية والقوى الباطنة بالنسبة الى الأبدان البشريّة وتلك النفوس تدرك الاشياء ويدرك اولا حركاتها الصادرة عن اجرامها ويصدق تغايره في الحركة وينبعث منها شوق الى تلك الحركة وتحرك اجرامها بارادتها فيتحرك اما أنّ حركتها ارادية فلأن الحركة الصادرة عن متحرك بالذات لا تخلو من أن تكون طبيعية او ارادية او قسرية لأن مبدأ الحركة إن كان خارجا عن المتحرك ممتازا عنه في الوضع والاشارة فهي قسرية والاّ فإن كان للمتحرك شعور بالحركة الصادرة عنه فهي ارادية والاّ فهي طبيعية ولما كانت الحركة المستديرة مستلزمة بطلب المتحرك وضعا مخصوصاً من الاوضاع الحاصلة بالحركة.

ثم بعد حصول ذلك الوضع هربه عنه بل اجتماع الطلب والهرب فيه في حالة واحدة بالنسبة الى كل واحد من الاوضاع لأنه كما يهرب عنه بالحركة عنه يطلبه بالحركة اليه.

علم أنّ هذه الحركة لا يمكن أن تكون طبيعية لأن الطبيعية الواحدة لا تكون مبدأ لآثار متضادة مثل الطلب لشيء والهرب عنه وإذا لم يكن طبيعية لا يكون ايضاً قسريا لأن القسرية حقيقتها الحركة بخلاف الطبيعة فلا يتصور حيث لا يتصور القسرية والافلاك لا يمكن حركتها على الاستقامة كما بين في موضعه والحركة على الاستدارة لا يمكن أن يكون طبيعيا فلا يمكن فيه الحركة الطبيعية اصلاً ولا القسرية ايضاً. وايضاً لا يتصور القسر في الافلاك الاّ من بعضها لبعض ومن عدم التشابه بين حركتي الفلكين المعلوم بالارصاد علم أنّه لا قسر من بعضها لبعض فلا قسر اصلا.

فتعين كون حركات الافلاك ارادية وقالوا الحركة الارادية لا بدّ لها من عرض محرك يكون وجوده بالنسبة الى المتحرك اولى من عدمه والبديهة شاهدة به وما توهم من كون حركة العابث باللّحية والساهي والنائم بلا عرض وشعور ففاسد لأنّهم لا

يخلون عن غرض خفي وادراك اجمالي غايته أنّهم لا يستحضرون تخيلاهم الجزئية الباعثة لهم على تلك الحركات لاشتغال قواهم بأمر آخر.

ثم الغرض المحرك للسماء لا جائز أن يكون حسيا لأن الغرض الحسي ينحصر في جذب ملائم تميل قوة شهوانية وفي دفع منافر يتهج قوة غضبية والاجرام الفلكية لعدم قبولها التأثير والتغير من حالة الى حالة لامتناعها عن الحرق والالتيام والكون والفساد والتحلحل والتكاثف والنمو والذبول والتشكل بالاشكال المختلفة لا يتصور في حقها ملائم ومنافر حسيان والتغير فيها لا يتصور الاّ بالنسبة الى الاوضاع التي لا يتصور اختلافها بالنسبة الى الافلاك بالملائمة والمنافرة لأن الافلاك لبساطتها وعدم الاجزاء فيها بالفعل نسبتها الى الاوضاع الممكنة لها جميعها على السوية.

فالعرض المتحرك للسماء لا بدّ أن يكون أمراً عقليا ممكنا حصوله بسبب الحركات الفلكية عائدا فوائده الى ذوات الافلاك لأنه إذا لم يمكن حصوله بالحركات الفلكية لكان تصديق الفلك بفائدة فعله جهلاً محضا وهو مستحيل على ذوات عاقلة مجردة بحسب ذواقما عن العوارض المادية مرتسمة فيها صور الاشياء بالكلية.

ومع ذلك لا يليق لحكمة الحكم المطلق إن سنى مثل هذا الامر الكلي الّذي لا بد منه في نظام العالم لانحفاظ الزمان به وانضباط الحوادث بالزمان على جهل محض يكون مظنة شعور المتحرك يكون اعتقاده جهلاً فيمتنع عن حركاته المتبينة عليه فيختل النظام بل يلزم المحالات اللازمة على انعدام الزمان وإذا لم يكن فوائد العرض عائدة الى ذوات الافلاك لتعود اما الى العالم العنصري الّذي هو اسفل منها او الى المبادئ العالية التي هي اعلى منها وكل من هذين يستلزم استكمال العالي بالسافل وهو محال.

فتعين أن تكون فائدة الحركة عائدة الى ذات الفلك ولا بدّ أن يكون حصوله له بعدم ما لم يكن على التدريج لأن الحاصل دفعه إن حصل ينقطع عند حصوله الغرض المحرك للسماء فتنقطع الحركة وإن لم يحصل يلزم الجهل في التصديق بالفائدة

ولا يتصور امر ما يحصل للفلك التدريج بسبب الحركة بعد ما لم يحصل غير الاوضاع المتحددة له ابدا لأنه لا يحصل للفلك على التدريج شيء غير الاوضاع فإن كان فلا يكون مسببا عن الحركة إذ من المعلوم أنّه لا شيء يتحدد للفلك بالحركة الدورية دائماً غير الاوضاع والنسب المتجددة بها والاوضاع لا يمكن أن يكون غرضا بالذات للافلاك لتساوي نسبته جميعها اليها ولا يمكن أن يكون تحصيل الاوضاع غرضا محركا للافلاك الاّ باعتبار تضمنها للتشبه بمعشوق متصف بالفعل بكمالات كلية بحيث لا يبقى له كمال بالقوة فيتشبه الفلك باخراج اوضاعها الممكنة من القوة الى الفعل بحيث يكون خروج كل وضع من القوة الى الفعل كمالا حسيا لجرمه والتشبه الحاصل في ضمنه بمعشوقه كمالا عقليا لنفسه بل يمكن أن يحصل للنفس الفلكي بسبب تلك التشابهات حالات مشوقة ولمعات مشرقة يعد الفلك جرمه ونفسه بكمالات أخر.

وكذلك تلك الكمالات الأخر حتّى ينحفظ بسببها الكمال الكلّي في ضمن الكمالات الجزئية ابدا سرمدا.

ثم يسري وتنعكس آثارها الحسنة الى العالم السفلي وتترشح الخيرات من. الافلاك اليه من انواع الفيوض المناسبة لذلك العالم من المبدإ الفياض بسبب اعداد الحركات الفلكية والاوضاع السماوية والتشبهات العلوية.

ثم قالوا لا جائز أن يكون معشوق كل فلك هو المبدأ الاول ولا واحداً من سائر المبادئ العالية والاّ لكانت الافلاك متشابهة الحركات لاشتراكها في المتشبه به ولا جرما فلكيا ولا نفسا من النفوس الفلكية والاّ لكانت حركة المتشبه والمتشبه به متشابهين فلكل فلك معشوق واحد تشبه به بحركاته السرمدية فهي العقول التسعة لا افلاك التسعة.

هذا كلامهم في كون حركات الافلاك ارادية مسببة من غرض محرك منبعث من ادراك وتصديق لفائدة ولا يخفى على فطن لبيب أن اكثر ما ذكروه من المقدمات

تخمينات لا تكاد تثبت ببديهة ولا بدلالة فإنّ لمانع أن يمنع كون الافلاك متحركة بالذات والارصاد انما دلت على حركات السيارة فيجوز أن يعرض الحركة بالذات لها لا للافلاك كما هو المتبادر من قوله تعالى (**وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ** * يس: ٤٠).

فإن قيل قد اثبت الطبيعيون إنّ الافلاك متحركة على استدارة بأن كل وضع ممكن للفلك ولكل جزء فرض من اجزائه ممكن الزوال بالنسبة الى الفلك واجزائه بحكم البساطة وتشابه الاجزاء والزوال لا يمكن الاّ بالانتقال والانتقال لا يتصور الاّ بالحركة المستديرة لأن الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة وامكان الحركة المستديرة للافلاك يدل على ثبوت الميل المستدير فيها وثبوت الميل على ثبوت مبدئه فيها ولا شيء في الفلك يصلح أن يكون مبدأ للميل غير صورته.

وإذا كانت صورة الفلك مبدأ للميل المستدير لا يتصور فيه عائق عن الحركة اما من الداخل فظاهر لأن الصورة الواحدة البسيطة لا يتصور أن يكون مبدأ لميلين متعاوقين واما من خارج فلأن العائق الخارجي عن الحركة المستديرة لا يكون الاّ ذا ميل مستقيم او مركب وهما لا يتصوران في الافلاك ووجود الميل المستدير سالما عن العائق يدل على وجود الحركة المستديرة في الفلك بالفعل فكون حركة الافلاك بالاستدارة ثابت بالبرهان فالمنع غير متوجه.

قلنا مقدمات هذا الدليل ايضاً ممنوع مثلاً لا نسلم اولا بساطة الفلك وتشابه اجزائه ودليلهم عليه على تقديرتمامه كان انما يجري في المحدد دون ما عداه.

ولا نسلم ايضاً أنّ زوال وضع الفلك يستلزم الانتقال إذ يجوز أن يطرأ الانتقال للاجسام المحاذية للفلك من داخل ومن خارج فإنّ انتقالها يكفي في زوال الاوضاع الفلكية اللّهمَّ الاّ أن يقال بساطة الفلك وتشابه اجزائه وتساوي نسبته الى جميع الاوضاع يدل قطعاً على جواز انتقاله من واحد منها الى آخر.

ولا نسلم ايضاً أنّ امكان الحركة المستديرة تدل على ثبوت الميل بالفعل وانه لا شيء في الفلك يصلح أن يكون مبدأ للميل غير صورته لم لا يجوز أن يكون مبدأ

الميل أمراً خارجيا.

وما قيل من أنّه لا يتصور القاسر في الافلاك فممنوع.

فإن قيل وجود القاسر يدل على أنّ فيه ميلا طبيعيا بناء على أنّ القسر لا يتصور الاّ في ما فيه ميل طبيعي والميل المستقيم لما امتنع في الافلاك تعين أن يكون ذلك الميل ميلا مستديرا.

قلنا بمنع قولهم إنّ القسر لا يتصور الاّ في ما فيه ميل طبيعي وما استدلّوا به عليه غير تام. ويمنع ايضاً امتناع الميل المستقيم في الافلاك ودليلهم عليه على تقدير تمامه انما يجري في المحدد. ولا نسلم ايضاً أن لا عائق خارجيا عن الحركة المستديرة الاّ ذو ميل مستقيم او مركب.

وانما يتم ذلك لو انحصر العائق في الجسم وهو ممنوع بل يمكن العوق من المجردات. ثم لا نسلم أنّه لا يتصور العرض الحسي والشهوة والغضب والخرق والالتيام وسائر ما ذكروا هناك في الافلاك ودليلهم لا يدل الاّ على امتناع هذه الاشياء في المحدد ولزوم تشابه احوال البسيط وأنّه ليس في الفلك حالة تقبل التبدل والتجدد غير الوضع فغير مسلم ولا مدلل.

وما قالوا في اثباته من أنّ الغرض المحرك اما أن يكون نيل ذات محصوله أنّه لا يصلح أن يكون عرضا لحركات دائمة او نيل صفات فهو لا يمكن أن يطلب بالحركة لأنه لا يمكن أن يطلب بالحركة الاّ ما يجوز له الانتقال عن موضوعه والصفات لا يجوز له ذلك فتعين أن يكون الغرض نيل شبه ذات او نيل شبه صفات فيكون للفلك معشوق موجود يتشبه به بالاوضاع فغير سالم عن المنع إذ يجوز أن يكون الغرض نيل ذوات متعددة متعاقبة كل آن من غير انقطاع ويجوز أن يكون نيل صفات متحددة حاصلة للفلك بعد ما لم يكن بالحركات من غير انتقال عن موضوعها كما في الاوضاع وايضاً استحالة استكمال العالي بالسافل غير قطعي بل يجوز أن يكون الغرض المحرك للسماء كون حركاتها على الوجه المخصوص موجبه

لحسن النظام في العالم العنصري وعلى تسليم أنّ الغرض المحرك للسماء هو التشبه بالمعشوق الكامل بالفعل يجوز أن يكون المتشبه به في الجميع واحداً او اختلاف الحركات مستنداً الى القوابل فيتحرك كل فلك بحسب قابليته تشبها بالمبدإ الواحد في استخراج كمالاته الممكنة من القوة الى الفعل.

ثم هذا كله مبني على اصل الايجاب الباطل والاّ فالقادر المختار يجوز أن يحرك الفلك على ما يشاء كيف يشاء يحيط بها علمه ولا يخفى على عاقل أنّ حركة العاقل حركات مكدرة مستديرة تشبها بها بالمبادئ المتصفة بانواع الكمالات بالفعل غير معقول اصلاً والاّ لكان من يتحرك من الانسان من حد معيّن من مسافة الى حد آخر ثم يعود الى الحد الاول ثم الى الثاني وهكذا الى ما استطاع او يتحرك على الاستدارة تشبها بالمبادئ الكاملة يعد عند العقلاء أنّه في استكمال نفسه وليس كذلك بل كل احد من العقلاء يعده في حركته عابثا وفي قصده وزعمه معتوها جاهلا لأن قصد التشبه بالكاملين باخراج الحركات غير القارة التي لا تختص بالعاقل بل يعم البهائم والجمادات والاوضاع الحاصلة بسببها الممتنعة الاجتماع من القوة الى الفعل. لا شكّ أنّه سفه وجهل لكن يحتمل عندي أن يكون حركات الفلك حركات شوقية ودورات عشقية على تقدير أن يكون له نفس عاقلة مجردة فإنّ من شأن الواجب تعالى أن يتحلى للنفوس العاقلة ويدهشهم بالماع انوار جلاله ويهيمهم باظهار اسرار جماله فتسري تلك الدهشة والحيرة من النفس الى الجسم الّذي تعلق به فيحدث في الجسم الحركات.

ولما لم تكن له مسافة مكانية انحصرت حركاته في المستديرة ويحدث مثل هذه الحالة في الافراد الانسانية بتهذيب الزوائل النفسية والوصول الى الحضرات والقدسية وإذا كان هذا الحال لبعض آخر او الانسان احيانا لا يبعد أن يكون لجميع النفوس الفلكية دائماً لعلو استعدادهم وكمال فطرهم وصفاء فطنتهم وتفضلاً من الله تعالى عليهم ورحمته اليهم بواسطتهم على العالم السفلي بايصال آثار الخير منها اليهم.

فإن قيل فما السبب في نهي الشارع عن البحث في القدر مع أنّ القدرحق والاطلاع على الحقائق كمال محض سيّما في امثال هذه المباحث التي توجب معرفة عظمة الله وحقارة النفس واحتياجها اليه في جميع حالاته وحاجاته وكل اوقاته ويورث حالات سنية من التسليم والتوكل والرضاء والخوف والرجاء وغير ذلك اما نهي الشارع عنه فلانه قد صحت الرّواية عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّه قال خرج علينا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ونحن نتنازع في القدر فغضب حتّى احمر وجهه فقال (**ابهذا امرتم ام بهذا ارسلت اليكم انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الامر عزمت عليكم عزمت عليكم أن لا تنازعوا فيه**) واما أنّ القدر حق فقد ذكرنا طرفاً منه في قوله (**والقدر خيره وشره من الله تعالى**).

ومن النصوص الدّالة عليه قوله تعالى (**اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ** * القمر: ٤٩) وقول النّبيّ عليه السّلام (**كتب الله مقادير الخلق قبل أن يخلق السّموات والارض بخمسين الف سنة**) وقوله عليه السّلام (**كل شيء بقدر حتّى العجز والكيس**) وقوله عليه السّلام (**إحتج آدم وموسى عليهما السّلام عند ربهما فحج آدم موسى قال موسى انت آدم الّذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته وأسكنك في جنته ثم اهبط الناس بخطيئتك الى الارض فقال آدم انت موسى الّذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه واعطاك الالواح فيها تبيان كل شيء وقربك نجيا فبكم وجدت الله له كتب التوراة قبل أن اخلق قال موسى بأربعين عاما قال آدم فهل وجدت فيها (وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى** * طه: ١٢١) **قال نعم: قال أفتلومنني على أن عملت عملاً كتبه الله على أن اعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنة**) قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم (**فحج آدم موسى**) وقوله عليه السّلام (**لا يؤمن عبد حتّى يؤمن باربع يشهد أن لا اله الاّ الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالموت والبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر**) وقوله عليه السّلام

(يكون في امتي خسف ومسخ وذلك في المكذبين بالقدر).

واما كون الاعتقاد بالقدر مورثا للاخلاق المرضية والحالات السنية فظاهر غني عن البيان.

أقول سبب النّهي غاية غموض هذه المسألة بحيث لا يكاد يهتدي فيه الى الصراط المستقيم ويثبت على الدّين القويم الاّ واحد من ألوف الالباء والاوحدي في الفطنة والذكاء والنظر فيه بالعقل الجزئي خطر عظيم ومظنة الوقوع في الضّلال المبين.

فالاحتياط ليس الاّ في تقليد المخبر الصادق والاعراض عن الامعان في الدقائق والاّ فالضلال اقرب من الهداية والرشد اقل من الغواية.

ولذلك ضل كثير من الناس وزلّ وعزّ من ثبت على الحق وقل وما وقعت الجبرية في ضلالة الجبر والقدرية في اثبات الشّركاء لله في الخلق الاّ من هذه المسألة فتحقق فيها لا يتيسر الاّ لمن تنورت بصيرته بنور العرفان وتمكن في قلبه عين الاتقان فالنّهي ليس واردا عليه بل هو مأمور بالبحث مع اهل البدع والاهواء وازاحة شبهتهم ودعوتهم الى الحق الأعلى فالقدر بحر عميق لا يركبه الاّ الانبياء والورثة من العلماء ولا يخوض لجته الاّ البررة الاتقياء والخيرة الاصفياء.

فاعلم أنّ بعض النصوص يتبادر من ظاهره الجبر كحديث احتجاج آدم مع موسى عليهما السّلام وغيره ولكن ليس كذلك بل الامر في الواقع إنّ القادر تعالى وإن كان يقدر على قسر الخلق وجبرهم على الإيمان والطاعة كما اخبر به قوله تعالى **(وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَيهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لاَمْلَئَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّاسِ اَجْمَعِينَ** * السجدة: ١٣) لكن الحكمة الالهية اقتضت أن يفوض الامر الى القابليات ويحال الفيض على الاستعدادات فمن اقتضى استعداده الإيمان لفيض الإيمان عليه من الفياض ومن اقتضى استعداده الكفر يفيض عليه من الفياض الكفر وكذا الحال في الطاعة والعصيان والفوز والخسران فإنّ كمال الرحمة وتمام الرأفة لا يتحقق الاّ بهذا لأن قسر الظلم الاستعداد المستعد فطرته للكفر على الإيمان وإن كان رحمةً

في حقه واحسانا في شأنه لكنه اساءة في حق الصافي الاستعداد المستعد فطرته الصافية للإيمان لأن تسوية المفضول بالفاضل وإن كان احسانا بالنسبة الى المفضول لكنها اساءة بالنسبة الى الفاضل من حيث ضياع فاضل حقه.

ولا شكّ أنّ حق الفاضل احق بالرعاية من طرف المفضول فالعدل الكامل والفضل الشامل في أنّ يفوض الفيض على مراتب الاستعدادات ولا يتجاوز ما تقتضيه الذوات من رتب العطيات واليه يشير قوله تعالى (**مَآ اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ وَمَآ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ** * النساء: ٧٩) (**قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ** * النساء: ٧٨) فإنّه إذا كان الكل من عند الله لا يكون لاسناد السيئة الى النفس وجه غير كون الفيض على وفق الاستعداد.

واما اسناد الحسنة الى الله على كل حال فلعدم كفاية الاستعداد في حصولها لولا فضل من الله بخلاف السيئة فإنّ كرم الكافي لا يقتضيه البتة لولا استعداد المحل وقابليته اليها واشار اليه ايضاً قوله تعالى (**لِيَميزَ اللهُ الْخَبيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ الْخَبيثَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُ** * الانفال: ٣٧).

فالفاعل للحسنة والسيئة ليس الاّ الله على ما صرح به (**قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللهِ**) لكن فعل الفاعل تابع للاستعداد ولذلك اسند الى النفس في بعض الآيات.

وهذه هي الحجة البالغة التي اخبر عنها قوله تعالى (**قُلْ فَلله الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَيكُمْ اَجْمَعِينَ** * الانعام: ١٤٩).

فالله تعالى لا يعطي احداً الاّ ما سأله بلسان استعداده فلا جبر اصلا ولذلك قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم (**فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ الاّ نفسه**).

فإن قلت الاستعداد ايضاً بصنع الله وخلقه فلا مخلص من الجبر.

قلت الماهيات صور علمية ممتازة في علم الله بعضها عن بعض كما اشرنا اليه ولا يتصور هناك جعل ولا صنع من الجاعل ولها لوازم لذواتها هناك لا يمكن تخلفها

عن تلك الماهيات وللوازمها ايضاً لوازم ثم وثم حتّى ينتهي الى اللوازم الخارجية التي تأخر وجودها الى ما لا يزال يتوقفها بعد اقتضاء الذوات الى الوجود الخارجي ثم تقتضي تلك اللوازم الخارجية امورا خارجية اخرى بعضها بالذات وبعضها بوساطة الامور الاتفاقية الخارجة عن الماهيات حتّى ينتهي بعضها الى الإيمان وبعضها الى الكفر بعضها الى الطاعة وبعضها الى العصيان فلما علم الله تعالى في الازل ماهية كل شيء ولوازم ماهيته ولوازم لوازمه الى آخر مرتبة من اللوازم كتب في لوح القدر حال كل شيء من الازل الى الابد بحسب اقتضاء ماهية لوازمه واقتضاء لوازمه ايضاً ما يلزمها الى أن تتنزل الاوصاف الى مرتبة الاعمال فكتب أنّه يعمل كذا وقت كذا لاقتضاء استعداده ذلك العمل ويخلق الله له العمل بحسب استعداده حتّى تترتب الاوصاف الى أن ينتهي الى الاعمال وتترتب الاعمال الى أن ينتهي الى الطاعة او العصيان او الكفر او الإيمان وليس في واحد من ذلك حكم من الله على وجه الجبر بل الكتب ليس الاّ على وصف احواله وحكاية اعماله المترتبة المقتضية بعضها لبعض.

غايته أنّه كتب ايضاً أنّه يخلق لكل شيء ما اقتضاه حاله وطلبه استعداده لحكم حكمته على ذلك.

وقوله رضي الله عنه **(لكن كتب بالوصف لا بالحكم)** اشارة الى ما قلنا فحجة آدم موسى عليهما السّلام ليست مبنية على الجبر المحض بل على اقتضاء الاستعدادات الأزلية والاحوال المترتبة عليها خطيئته وخروجه من الجنّة فيما لا يزال واقتضاء الحكمة الأزلية تعلق الارادة والقدرة القديمتين بما خصتهما الاستعدادات وإن كان خلقهما على خلاف الاستعداد ممكنا لكون قدرته شاملة وارادته كاملة مستويتي النسبة الى جميع الممكنات.

واعلم أنّه لا مطمع في رفع الجبر بالكلية واثبات الاختيار المحض الخالص فإنّ اقتضاءات الاستعدادات لا تخلو عن الجبر لكن المقصود رفع الجابرية الموهمة للظلم عن الحق تعالى بإسناد اسباب الجبر الى نفس العبد وماهيته الازلية مع أنّ الله ما قصر

في التفضل عليه حيث ما يمكن كما اشار اليه قوله تعالى (**فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**).

هذا غاية ما يمكن لنا من التحقيق في أمر القدر مع انا ما سمعنا من احد في هذه المسألة تحقيقا بهذا القدر (**وَاللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ** * الاحزالي: ٤).

قال رضي الله عنه (**والقضاء والقدر والمشيئة صفاته في الازل بلا كيف**).

القضاء حكمه الازلي على كل شيء بأنّه يكون كذا ثم يكون كذا ثم وثم لكن لا على وجه الجبر كما قررنا والقضاء تقدير حالات طارئة على الاشياء بحسب المقادير والاوقات والتبدلات والتغيرات والمشيئة تعليق ارادته على كل ما هو كائن الى الابد على الوجه الّذي يكون. ولعلّه عد المشيئة مغايرا للارادة ابقاء على تغاير الالفاظ الواردة في القرآن حقه ورعاية في الإيمان والاعتقاد طبقه كما عد التخليق والتكوين والصنع والابداع متغايرة من أنّ المتبادر ترادفها فإذا كانت صفات متغايرة بالحقيقة وإن كانت متقاربة متلازهة تكون صفات ازلية وبلا كيف لأن كل صفة لله تعالى لا بدّ أن تكون كذلك كما مرّ مراراً.

قال رضي الله عنه (**يعلم الله تعالى المعدوم في حال عدمه معدوما ويعلم أنّه كيف يكون إذا اوجده ويعلم الله تعالى الموجود في حال وجوده موجوداً ويعلم أنّه كيف يكون فناؤه**).

اعلم أنّ بعض الاشياء زماني اي الزمان ظرف لحدوثه ولوجوده المستمر في زمانه المعيّن إن كان من الاشياء المتصفة بالبقاء لاختصاص وجوده بشيء معيّن من اجزاء الزمان كسنين او شهور معيّنة في تاريخ معيّن فامثال هذه الاشياء مقيدة مأسورة في ذلك الجزء من الزمان لا شعور له الاّ بالكائن في ذلك الزمان محجوب عما هو كائن في غير ذلك الجزء من الزمان الّذي تقيد به وحبس فيه ثم مثله يكون محبوساً لحبس المكان ايضاً فلا يحيط من الكائنات في زمانه الا ما هو في مكانه او في مكان قريب من مكانه فهو مسجون في سجن الطبيعة عن الكوائن الغير الطبيعية الخارجة عن حكم الزمان والمكان ثم هو محبوس في محبس الزمان محجوب عن

الزمانيات التي تقع في غير زمانه من الحوادث الماضية والمستقبلة ومأسور في مكان مخصوص لا شعور له من المكانيات التي حدثت في زمانه الاّ بما هو كائن في مكانه وفي قرب مكانه فاختصاص ادراك مدرك بنوع مخصوص من المدركات واحتجابه عما عداه ليس الاّ بسبب تقييده بقدر مخصوص من الزمان والمكان والاّ فلكل حاضر بين يديه وهو ناظر كل لحظة اليه وهذا كمن اشرف من مكان مرتفع الى مكان اسفل منه فإنّه يحيط بجميع الجوانب من ذلك المكان السفلاني والكائنات المتمكنة فيها بخلاف من تكن في جزء مخصوص من ذلك المكان المتسفل فإنّه لا يحيط الاّ بما في جواره لا غير.

فالله تعالى لما كان محيطا بالزمان والمكان لقدمه وحدوثهما وكونه علة فاعلة لها وكونهما معلولين مصنوعين له لا يتقيد بجزء مخصوص منهما دون سائرمن اجزائهما فلا يحتجب عن شيء منهما وعما فيهما فنسبته الى جميع الازمنة والامكنة والى ما يقع فيهما على السوية فهو محيط غير محاط ولا يغيب عنه شيء من المجردات والماديات.

فإن قلت هذا الّذي ذكرته في الامكنة والمكانيات التي كلها مجتمعة في الوجود مسلم واما في الازمنة والزمانيات التي ما وجد او وجد ومضى فلا فإنّها معدومات محضة غير قابلة للحضور والشهود وإن كان الشاهد محيطا لكل ما يمكن احاطته.

قلت الزمان بجميع اجزائه الماضية والحاضرة والمستقبلة وبما وقع في جميع ما حاضرة ثابتة في علم الله تعالى ازلا وابدا وانما التبدل والتغير والمضي والحضور والاستقبال بالنسبة الى الوجود الخارجي وبالقياس الى ما لا يزال من الاشياء الزمانية فالله تعالى يعلم الذوات والماهيات بلوازمها واحكامها المستمرة والمتجددة المتبدلة باوقات تبدلاتها.

مثلاً يعلم الموجودات القديمة مستمرة الوجود ازلا وابدا سرمدا وكذا المعدومات الدائمة العدم مستمرة العدم ازلا وابدا سرمدا والحوادث متصفة بالعدم

من الازل الى زمان وجودها ومتصفة بالوجود في وقت وجوده الى أن ينتهي زمان وجودها ثم متصفة بالعدم الطارئ وكذا الحال في سائر الاوصاف المتبدلة المتجددة الثابتة مرة والزائلة اخرى فالحوادث قبل وجودها معلومة له على وجه اتصافها بالوجود في وقت وجودها وعلى وجه اتصافها بالعدم الطارئ في اوقاته وكذا معلومة له على وجه اتصافها بالاوصاف المتبدلة في وقت اتصافها بزوالها قبل اتصافها بتلك الاوصاف وزوالها.

ولذلك قال رضي الله عنه: (**ويعلم الله تعالى القائم في حال قيامه قائما فإذا قعد فقد علمه قاعدا في حال قعوده من غير أن يتغير علمه او يحدث له علم ولكن التغير والاختلاف والاحوال يحدث في المخلوقين**) فإنّ علمه القائم في حال قيامه بأنّه قائم لا شكّ أنّه يتغير نوع تغير إذا قعد القائم وعلمه بأنّه قاعد لكن ذلك التغير ليس في الذات ولا في الصفات بل في نوع نسبة فقط ولا يوجب ذلك تغيرا في العلم من حيث أنّه علم وانما يوجب ذلك أن لو لم يعلم في حال القيام بأنّه يتصف بالقعود في وقت يتعين قعوده فيها لكنه يعلم في الازل جميع الذوات وجميع الصفات الدائمة والزائلة باوقات حدوثها واوقات زوالها بحيث لا يعزب عن عمله (**مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلاَرْضِ وَلاَ فِي السَّمَآءِ وَلآ اَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلآ اَكْبَرَ اِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ** * يونس: ٦١) فلا شيء من الذوات والصفات الحادثة ما يعلمه الله في حال حدوثه من غير أن يعلمه اصلاً قبل حدوثه او ليعلمه قبل حدوثه على خلاف ما علم به في حال حدوثه فلا يتغير في العلم اصلاً من حيث أنّه علم وإن تغير فيه نسبة ما من حيث التغيرات واختلافات الاحوال الحادثة في المخلوقين.

قال رضي الله عنه (**خلق الخلق أشخاصا بريئة من الكفر والإيمان ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم فكفر من كفر بفعله وانكاره وجحرده الحق بخذلان الله اياه وآمن من آمن بفعله واقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى اياه ونصرته له**) فإنّ الكفر والإيمان حالتان طارئتان ليستا من ذاتيات الأشخاص ولا من لوازم تعيناتها والاّ لكان

امر التكليف لغوا بلا فائدة من حيث أنّ كفر الكافر وإيمان المؤمن يكون على هذا أمراً لازما لا احتمال له بخلافه ولكان التكليف للكافر بالإيمان تكليفا بما لا يطاق وهما باطلان اما كونه لغوا وبلا فائدة فلأن ترتب حكم كبيرة ومصالح كثيرة على كل فعل لله تعالى مما لا شكّ فيه ولا نزاع لأحد من المتصفين بالانصاف وإن وقع النزاع في أنّ فعله تعالى معلل بالاغراض اولا.

وأعظم الحكمة المترتبة على فعل التكليف خروج العباد من ظلمة الضلالة الى نور الهداية ومن وحشة المخالفة الى انس الموافقة عناية من الله الى من خلقه بيديه وتفضلاً على من فضله على كثير من خلقه فالله تعالى خلق الانسان في احسن تقويم اي النشأة الروحية النورية اللطيفة ثم رده الى اسفل سافلين اي سجين الطبيعة والصورة المادية الكثيفة وجمع فيه حكم التجرد الروحاني العلوي مع احكام العناصر السفلية وركب فيه القوة الشهوية البهيمية الداعية الى الخاسة والدناءة بالأنهماك في اللذائذ الحسية والاقتناع بالشهوات المزاجية والقوة العصبية السبعية الباعثة الى الاستعلاء والفساد والاذاء والعتو والعناد والقوة العقلية القاضية بينهما كحكم الله ليرد كلا منهما على الاعتدال ويزجرهما عن الافراط والتفريط وتقصيرهما على ما اراد الله منهما حتّى يكون مستعدا لحمل امانته وقابلا للتكليف باطاعته.

وهذا هو المراد بقوله تعالى: (**انَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ**) اي التكليف (**عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ** * الاحزاب: ٧٢) مع انها اجرام عظام في الصورة واجسام جسام بحسب الظاهر مطيقة لحمل كل ما يحمل عليه فأبين أن يحملنها لإباء استعدادهم عن حملها فإنّه امر معنوي لا دخل في حمله واحتماله للكبر الجسمية والعظمة الجرمية وابتنائه على التركيب المعنوي من المعاني المذكورة وإن كان المركب منها جرما صغيرا وحملها الانسان لكمال استعداده بها واستبداده بحملها أنّه كان ظلوما جهولا اي موصوفا بالقوة الغضبية والشهوية المأمورين بالانقياد الى قاضي العقل والامتثال لامره (**لِيُعَذِّبَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ**

* الاحزاب: ٧٣) لخروجهم عن حكم العقل والقاضي العدل الّذي هو خليفة الله في الارض البدن بحيث طاعته طاعة الله ومخالفته مخالفته (**وَيَتُوبُ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ** * الاحزاب: ٧٣) الذين اطاعوا رهم واطاعوا خليفته غالبا وإن فرط منهم فرطات (**وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَحِيمًا** * الاحزاب: ٧٣) ليغفر خطيئاهم ويرحم زلاهم بسبب ضعفهم.

والاشاعرة لا ينكرون كون كل فعل الله متضمنا لحكم ومصالح وإن أنكروا كون أفعال الله معللة بالاغراض بناء على أنّ الغرض لا بدّ وأن يكون وجوده اولى من عدمه بالنسبة الى الفاعل نفسه فيلزم استكمال الواجب بالغرض مع أنّه ينافي الوجوب وعلى أنّ ما فرض غرضا هو فعل الله كما فرض معللا به فالحكم بأنّ هذا غرض وذاك معلل به ليس اولى من العكس وايضاً فلا شيء الاّ وهو مستند بالذات الى الله والغرض لا يستند الى الفاعل بالذات بل يتوسط الفعل وايضاً الغرض ليس يلزم له غرض والاّ يلزم التسلسل فثبت عدم لزوم الغرض في كل فعل ولكن وجوب كون وجود الغرض اولى من عدمه بالنسبة الى الفاعل نفسه محل منع وكذا تنافي الاستكمال بالغرض للوجوب إذا كان الاستكمال في الكمالات النسبية فإنّ الخلق والرزق وامثالهما كمالات تمدح بها الحق في القرآن مع انها تحتاج الى الغير كالمخلوق والمرزوق.

ويرد ايضاً أنّ أفعال الله وإن كانت مستندة بالذات اليه من حيث فاعليته لها لكن يجوز أن يكون صدور البعض منه مشروطا بالبعض الآخر اما اشتراطا عقليا او اشتراطا عاديا يقتضيه حكم لا يبلغ اليها علمنا فالحكم على الشرائط بالمعللية وعلى الشروط بالعرضية اولى من العكس وأنّه يكفي في الفرض اشتراطه بفعل آخر وإن كان مستنداً الى الفاعل بالذات من حيث الصّدور وأنّه قد يكون بعض الأفعال مقصودا بالذات فتكون امثال هذه الأفعال اغراضا من وجه ومعللة بها من وجه مثلاً يكون من حيث أنّه فعل للفاعل معللا ومن حيث ذاته غرضا ومقصودا فلا يلزم خلو

فعل عن غرض ولا تسلسل.

ويرد ايضاً أنّه لا يشك عاقل في أنّ من فعل فعلاً من غير أن يقصد فيه منفعة ولا مصلحة فهو عابث او معتوه وانكاره مكابرة.

وايضاً يلزم خلوه تعالى عن كثير من الكمالات مثل الحكمة والكرم وغيرهما فإنّ من فعل فعلاً ولزم من فعله فوائد جمة ومنافع عامة من غير قصد والتزام منه لا يعد عند العقلاء حكيما ولا كريما.

وايضاً الكتاب والسنّة والالسنة مشحونة ببيان الاغراض لأفعال الملك الفياض مثل قوله تعالى (**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً** * ص: ٢٧) (**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلاَّ لِيَعْبُدُونِ** * الذاريات: ٥٦) وامثاله اكثر من أن تحصى فكيف يصح انكار ما شهدت له النصوص الظاهرة الشايعة.

فإن قلت هذا خروج عن قواعد اهل السنّة وميل الى ما ذهب اليه المعتزلة.

قلنا نحن ما التزمنا الاّ اتباع العقل والنقل والذوق والوجدان وليس التقليد من شعار اهل التحقيق.

وما قيل من أنّه لا يتصور غرض صحيح في التكاليف الشاقة ولا يصح أن يكون لغرض العبد للثواب غرضا عنها فإنّ الله قادر على أن يفضل على عباده بالمثوبات بلا اتعاب لهم بل هو اقرب الى الكرم.

قلنا الغرض فيها ظهور مراتب الاستعدادات الازلية المستندة الى الذوات الغير المجعولة باتباع اهل الاستعدادات الصافية للاوامر وانتهائهم عن النواهي على حسب استعداداتهم في مراتب الاتباع والانتهاء وخلافهم لها على حسب الاستعدادات كذلك ليصل السعداء الى الدرجات المعدة لهم بظهور استحقاقهم بحيث يزول شبه الجاحدين المستكبرين وتكون لله الحجة البالغة وإن كان كما وصف نفسه بقوله (**وَلَوْ شَاءَ لَهَدَيكُمْ اَجْمَعِينَ** * النحل: ٩) ووصول الكفرة الى الجحيم وإن سلم عدم نفعه بوجه من الوجوه في حقهم لكن يمكن أن تكون له منافع في حق المطيعين من

انزجارهم بعذابهم وسعادتهم بالاعتبار من شقاوتهم والابتهاج بحسن حالهم بالنظر الى نتيجة سوء افعالهم والله تعالى يراعي في افعاله المصالح الكاملة او المنافع الشاملة فإذا لم تكن مصالح افعاله شاملة تكون لا جرم كاملة.

فإن قلت فعلى ما قلت يكون الكفر والإيمان وسائر الحسنات والسيئات من لوازم الماهيات لأنها مقتضيات الاستعدادات وهي مقتضيات الذوات ومقتضى المقتضى مقتض فانت كذّبت نفسك في قولك ليستا من لوازم الماهيات.

قلت اقتضاء الاستعداد ليس باقتضاء تام مع قطع النظر عن فيض الفياض فإنّه لولا اقتضاء حكمته أن يفيض بحسب الاستعدادات ولولا شرعه الحسن والقبح في الأفعال وهدايته ودلالته باطنا وظاهرا للفعل الحسن وخذلانه باطنا للعمل القبيح لما شمت الاستعدادات رائحة ما استعدت به فمن اين أن يتصف به ويستلزمه.

واما لزوم كون التكليف بالإيمان للكافر تكليفا بما لا يطاق على تقدير كون الكفر من لوازم ذات الكافر فظاهر.

واما بطلان التكليف بما لا يطاق فلأن الاجماع انعقد على عدم وقوعه بدلالة قوله تعالى (**لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا اِلاَّ وُسْعَهَا** * البقرة: ٢٨٦).

ودلالة الاستقراء والاشاعرة وإن ذهبوا الى جوازها لكن لا في مثل هذا فإنّ ما لا يطاق له ثلاث مراتب ما يمتنع بالذات وهم لا يجوزون التكليف به وما نحن فيه من ذلك القبيل فإنّ انفكاك ذاتي الشيء ولازمه عنه محال عقلا وما يمتنع بالنظر الى تعلق ارادة الله وعلمه بخلافه والتكليف به جائز وواقع بل كل التكاليف من هذا القبيل وما يمتنع بالنظر الى قدرة العبد وإن كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى قدرة الله تعالى كخلق الاجسام وما جوز الاشاعرة التكليف به ومنعه المعتزلة هو هذا القسم.

والحق عندي جوازه بالنظر الى ذات الواجب وغناؤه المطلق وقدرته الكاملة وارادته الشاملة.

واما بالنظر الى حكمته ورأفته على عباده فالاقرب عدم جوازه لأن منافاته

لحكمة الحكيم ورأفة الكريم اظهر من أن يخفى.

واما تكليف الملائكة بإنباء الاسماء مع أنّه غير مطاق لهم فتكليف تعجيز لا تكليف تحقيق وكلامنا ليس الاّ في الثاني.

واما صدور أفعال العباد عن قدرة الله دون قدرة العبد على ما هو الحق فلا يوجب كون الأفعال غير مطاق بل يكفي في طاقة العبد أن لا يتخلف تأثير قدرة الله عن قدرة العبد وارادته بطريق جرى العادة من الله عليه.

وقيل إنّ بعض الكفرة الذين اخبر الله والرسول بأنّهم لا يؤمنون مكلفون بالتصديق بكل ما اخبر الله ورسوله فهم مكلفون بتصديق الأخبار الدّالة على أنّهم لا يصدقون وهو راجع الى الجمع بين الوجود والعدم.

أقول كلامنا في التكاليف المقصودة التي قصد بها اطاعة المكلف وامثالها لها فظاهر أنّ مثل هذه الا خبار ليس مما يطلب من الكفرة التصديق بخصوص مضمونه اصالة بل يكفي التصديق بامثاله في ضمن التصديق بما اتى الرسول به إجمالاً والتكليف انما ورد به من هذه الحيثية.

واما التكليف بالنسبة الى من علم خصوصية الخبر فليس تكليفا قصديا بل انما لزم من انضمام العوارض.

والحاصل أنّ كل مكلف بالتصديق بما أتى به الرسول إجمالاً وهذا تكليف بما يطيقه كل احد في نفسه ثم لما أبى بعض الكفرة عن الإيمان إباء كليا علم الله إباءهم المؤبد علماً تابعا للمعلوم لا علم كره واجبار واخبر رسوله بما علم منهم ثم إن وصل ذلك الخبر اليهم بطريق الاتفاق لزم تكليفهم بما لا يطاق بسوء عملهم الاختياري بعد أن كانوا مكلفين ابتداء بما يطاق فتكليفهم بما لا يطاق ما وقع قصدا من الله بل اوقعوا انفسهم فيه بسوء فعلهم.

والقسم الثاني مما لا يطاق اي ما يمتنع بالنظر الى تعلق ارادة الله بخلافه من هذا القبيل وقد ذكرنا أنّ النزاع ليس فيه وايضاً غاية ما لزم أن يكونوا مكلفين بالتصديق

بعدم تصديقهم ولا استحالة في أن يعلم احد أنّه لم يعلم الاّ أنّه يلزم أن تكلفوا بتصديق كاذب لأن التصديق بعدم الإيمان على تقدير تحقق الإيمان كذب محض.

والخصم لا يقول بجواز تكليف الله عباده بالكذب القبيح عقلا وشرعاً فما اجاب به عن ذلك يكون جوابا لنا ايضاً فلعلّه لا جواب له ايضاً غير ما ذكرنا.

فإن قيل إذا علم احد شيئاً لا يتمكن من اعتقاد أنّه لم يعلمه لأن العلم امر وجداني لا يمكن أن يجهل به من اتصف به.

قلنا بل يجوز أن يخفى على المؤمن أنّه صدق في تفاصيل العقائد الدّينية تصديقا منجيا كما أمر الله وإن لم يكن خفاء في تحقق الاجمالي بكل ما اتى الرسول به من عند ربه او ما حسبك في هذا الباب قول افضل الانبياء: **(ما عرفناك) وقول** افضل الامة أبو بكر رضي الله تعالى عنه (العجز عن درك الادراك ادراك).

ثم اعلم أنّ الله تعالى لما خلق الانسان بيديه اي بقسمين من صفاته المتقابلين الجلالية والجمالية كان برزخ الظاهر والباطن ومجمع الصورة والمعنى ومستعدا في اصل فطرته للتكليف ومستحقا للكرامة والتشريف لكونه فائزا بجميع الكمالات الرحمانية وحائزا بجميع الصفات السبحانية قادرا بيديه للمجاهدات وقابلا بقلبه للمشاهدات خاطبه تعالى اعتناء بشأنه واصطفاء له لابداع اسرار سلطانه وهداية له على سواء السبيل ودلالة على طرق تهذيب النفس والتكميل وأمره بما فيه نجاته وسعادته ونهاه عما فيه هلاكه وخسارته فكفر من كفر بفعله وانكاره وجحوده مع أنّ عناية الله وهدايته عامة له ودلالة الله الى طريق الرشد تامّة له وما كان الله ليخلق له الكفر إن لم يكسبه وليسلبه الإيمان إن لم يمتنع عنه بانكاره وجحوده وإن شاء لهداه الإيمان ووفقه على الطاعة والأحسان لكن حكمت حكمته وجرت سنته بأن يخذل من اختار الكفر على الإيمان وآثر الشيطان على الرّحمن ولا يعصمه عن العصيان ولا يخرجه الى النور عن النيران والخذلان خلق الله للعبد قدرة الكفر والمعصية كما أنّ اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والإيمان فمن خذله الله لا يؤمن

ولا يطيع لأنّ من خلق له قدرة المعصية لم يخلق له قدرة الطاعة لكون القدرتين متضادين بناء على أنّ قدرة كل فعل معه ومن لم يكن له قدرة الطاعة لا يستطيع أن يطيع وكذلك آمن من آمن بفعله وقدرته وتصديقه لكن قدرته بخلق الله فلو لم يخلق الله له قدرة الإيمان لما قدر على الإيمان ولما استطاع تصديق النّبيّ فيما اتى به من عند الله فخلق قدرة الإيمان للمؤمن هو توفيق الله اياه ونصرته له فما اصاب العبد من سيئة فمن نفسه باستعداده بها ثم كسبه لها وما اصاب من حسنة فمن الله بتوفيقه ونصرته له وإن كان الكل من عند الله من حيث أنّه فاعل لجميع أفعال العباد من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان والاقدام بمعنى القدرة.

واما مضاف الى مفعوله فيكون المعنى واقدار الله اياه على الإيمان فلعلّ عدوله عن قدرة الى الاقدار اشارة الى عظم لطف الله ومزيد تفضله على عباده في الانعام بالإيمان من غير سبق استحقاق منه اليه.

قال رضي الله سنه (**وأخرج ذرية آدم من صلبه على صور الذر فجعلهم عقلاء فخاطبهم وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر فاقرّوا بالربوبية فكان ذلك منهم إيمانا فهم يولدون على تلك الفطرة فمن كفر بعد ذلك بدل وغير ومن آمن وصدق فقد ثبت عليه ودام**) وورد في القرآن (**وَإِذْ اَخَذَ رَبُّكَ** * الاعراف: ١٧٢) اي اظهر من بني آدم في عالم الارواح والجبروت او في عالم المثال والملكوت اظهارا معنويا محضا بلا مادة وصورة وهو اظهار اعيانهم الروحية المفصلة نوع تفصيل بالنسبة الى الاعيان العلمية المندرجة في علم الله اندراجا اجماليا او اظهارا صوريا نوريا مقدسا عن الظلمة المادية والكثافة العنصرية متمايزا بحسب الصور المثالية من ظهورهم بدل من بني آدم اي من ظهور بني آدم.

ولعل المراد نوع الانسان الشامل لآدم وابنائه الصلبية وغير الصلبية اما بطريق التغليب او شيوع استعماله في النوع ذريتهم التي قدر الله في العلم الازلي وجودهم في الخارج بالتوالد والتناسل الى قيام الساعة واشهدهم على انفسهم اخذ اقرارهم

بربوبيته لهم فكان اقرار المقرّ بثبوت حق عليه كشهادة الغير عليه به في ايجاب الحق واظهاره فلذلك عبر عن الاقرار بالشهادة وقال بكلام لائق بنشأتهم التي انشأهم الله بها في اظهارهم اياها فإنّه سبحانه كما أنّ له قدرة التترل الى جميع المراتب الوجودية بالتجلي والظهوركذلك له قدرة تتريل صفاته واظهارها في كل طور ومن ذلك تكليمه موسى عليه السّلام في (**ٱلْوَادِ ٱلأَيْمَنِ فِي ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَارَكَةِ** * القصص: ٣٠) الست بربكم الّذي يربيكم بتبليغكم شيئاً فشيئاً الى كمالكم الّذي تستعدونه وينشأكم في النشئات المختلفة في عوالم الجبروت والملكوت والملك ثم في عوالم الآخرة وتنعيمكم في كل نشأة بنعم تليق بها قالوا بلسان حالهم او بلسان متكلم خلقه الله لهم في ذلك الوقت بلى واعترفوا جميعا بربوبيته تعالى لهم ومربوبيتهم له لأن كل شيء مطيع لربه في اظهار ما اراد الله منه بما عدا الانسان بحسب نشأته الصورية الخارجية فإنّ بعضهم يطغى ويجحد فاما في غير تلك النشأة فهم جميعا منقادون كسائر الاشياء لانعدام موجب الجحود من النشأة الخاصة به الحاصلة من تعلق النفس المجردة بالبدن المركب من العناصر شهدنا بربوبيتك واعترفنا بها وكان ذلك اي اخذه سبحانه ذرية بني آدم من ظهورهم واشهدهم على انفسهم كرامة أن يقولوا يوم القيامة اعتذارا عن العصيان (**إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ** * الاعراف: ١٧٢) ما شهدنا هذا المشهد وما ذقنا هذا الذوق قبل هذا حتّى نجرب الامور ونتنبه على اللاحق بالسابق.

فهذا اول خطأ اخطأنا ولا يليق بالكرم الاخذ باول الخطإ او يقولوا (**إِنَّمَا اَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ** * الاعراف: ١٧٣).

فالاثم عليهم لا علينا فإنهم سنوا الشّرك ونشأنا فيما بين اظهرهم وطبيعتنا مجبولة على التقليد (**أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ** * الاعراف: ١٧٣) فإنّ اوزارنا عليهم مع اوزارهم لسنهم الشّرك والعصيان فلا يليق اهلاكنا بفعلهم. وقيل المراد من الاخذ المذكور خلق بني آدم بطريق التوالد والتناسل قرنا بعد قرن من اصلاب آبائهم ومن اشهادهم على انفسهم بنصب دلائل ربوبيته لهم بحيث يفهم العاقل أنّ ذلك

النصب ليس الاّ لاستدلالهم بها واقرارهم بمدلولها وأنّه بمنزلة القول صريحاً (**أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ** * الاعراف: ١٧٢) في الدلالة على ذلك الاشهاد وطلب الاعتراف ومن قولهم (**بَلَى شَهِدْنَا** * الاعراف: ١٧٢) تمكنهم من العلم بالربوبية بالاستدلال من تلك الدلائل المنصوبة فيكون معنى الآية على هذا بطريقة التمثيل لا التصريح.

فهذا ايضاً تفسير صحيح معناه وبليغ فحواه الاّ أنّ الحديث الّذي رواه عمر رضى الله عنه يؤيد التفسير الاول وهو أنّ عمر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم سئل عن آية (**وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ** * الاعراف: ١٧٢) فقال (**إنّ الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنّة يعملون ثم مسح ظهره بعده فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل اهل النّار يعملون**) فقال رجل ففيم العمل يا رسول الله فقال (**ان الله إذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النّار حتّى يموت على عمل من اعمال اهل النّار فيدخله به النّار وإذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنّة حتّى يموت على عمل من اعمال اهل الجنّة فيدخله به الجنّة**).

وهذا الحديث وإن احتمل معنى مطابقا للتفسير الثاني ايضاً لحمله على التمثيل لكن اخراج الآية والحديث معا عن المتبادر منهما مع أنّه لا صارف يصرفهما عن الظاهر مع أنّ المعنى الظاهر امر ممكن في نفسه وبالنسبة الى قدرة القادر ومع أنّ الحديث ورد جوابا لسؤال السائل عن معنى الآية لاستعلام أنّ المراد من الآية الظاهر المتبادر ام معنى آخر خروج عن الظاهر المنضم بالمؤيدات وهو بعيد جدا.

ولذلك مال الامام الى المعنى الظاهر وقال هذا القول. ولهذا المعنى مؤيدات اخرى من الأحاديث مثل قوله عليه السّلام: (**ما من مولود الاّ وقد يولد على فطرة الاسلام**) وقوله عليه السّلام: (**إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم رشّ عليهم من نوره**

فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأه ضلّ فإنّ رشّ نور لطفه عليهم في ظلمة العدم وكونهم على فطرة الاسلام قبل أن يولدوا) معان قريبة من هذا المعنى وكلها تدل على سبق معاملة امتنانية صورية من الله مع افراد البشر فلا وجه لاستبعاده وصرف الآية والحديث الظاهر دلالتهما عليه عنه مع مناسبته التامّة لالطاف من سبقت رحمته غضبه وغلب عفوه عقوبته فإنّ فيه توثيقا لعقد الإيمان وتذكيرا لهم عهد الرّحمن.

ولقد روي عن بعض من سلمت فطرته النورية عن ظلم الضّلال تذكره مشهد (**ألست**) في النشأة الصورية المادية ثم إنّ المفهوم من الآية انقياد الجميع واعترافهم بربوبية الله تعالى والمفهوم من الحديث اهتداء البعض وضلالة آخرين فيهما اثر مخالف في الظاهر لا في الحقيقة فإنّ نظر الآية الى فطرتهم النورية روحية التي ما انصبغ فيها صفاء الانوار السبحانية بالظلم الجسمانية والألوان الكثيفة المادية فهم باقون هناك على صفائهم الاصلي ونورانيتهم الفطري فلا جرم مؤمنون مطيعون فإنّ الكفر والجحود انما هما من خصائص الظلمة الهيولانية ونظر الحديث الى ما يؤوّل امرهم في النشأة الكثيفة من سلامة الصفاء الذاتي والوفاء الروحي عن غلبة احكام الكثيرة الامكانية والتلون بالالوان المظلمة الجسمانية في البعض واستهلاك ذلك بالكلية وبالانصباغ بصبغ الحدوث وانمحائه بتراكم الوان اوصاف الكثافة في البعض الآخر.

فمفهوم كليهما صدق ومنطوقهما حق وجمع الامام في قوله هذا بين مدلوليهما من اقرارهم بالربوبية جميعا من غير تخلف من احد منهم في مشهد (**ألست**) وبقاء ذلك الفطرة الى ولادتهم ثم تبديل بعضهم تلك الفطرة بالجحود العارضي باتباعهم النفس والهوى والآباء الضّالّين عن الهدى وثبات بعضهم على تلك الفطرة بعناية سابقة من الله عليهم وهداية لاحقة دالة لديهم.

قال رضي الله عنه (**ولم يجبر احداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ولا خلقه مؤمناً ولا كافراً ولكن خلقهم أشخاصا والكفر والإيمان فعل العباد ويعلم**

الله تعالى من يكفر في حال كفره كافراً فإذا آمن من بعد ذلك علمه مؤمناً في حال إيمانه واحبه من غير أن يتغير علمه وصفته).

اعلم أنّ الجبر اسناد أفعال العباد الى قدرة الله تعالى وحصر تأثيرها فيها من غير اثبات لقدرة العبد تأثيرا في افعاله وهذا هو الجبر المطلق ثم الجبرية القائلة بالجبر المطلق افترقوا منهم من قال بالجبر المحض ونفى القدرة عن العبد رأساً لا مؤثرة ولا كاسبة فتكون الأفعال الصادرة عن العبد عندهم كحركات الجمادات التي هي قسرية محضة من غير تأثير وقدرة منها فيها اصلاً وهم الجهمية اصحاب جهم بن صفوان التّرمذي.

ومنهم من قال بالجبر المتوسط اسندوا أفعال العباد الى الله من حيث التأثير والى العباد من حيث الكسب وهم الاشعرية والنجارية والضرارية ومن الكسب.

وتحقيقه أنّ قدرة الله وإن كانت مستقلة في خلق أفعال العباد من غير احتياج الى انضمام أمر آخر لكنه سبحانه اجرى عادته وحكم حكمته لأن لا يخلق فعلاً من أفعال عباده الاّ بعد أن يريدوه وتعلقوا قدرهم عليه (**لِيَجْزِيَ الَّذِينَ اَسَاؤُا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ اَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى** * النجم: ٣١) لترتب الاسباب والمسببات وتنطبق بالمبدإ المعاد وتكون لله الحجة البالغة كما اشرنا الى هذا الاصل فيكون تعلق قدرة العبد بفعل ما بحسب ارادته علة عادية موجبة لوجود ذلك الفعل بحسب العادة الالهية وإن لم يكن لها فيه تأثير اصلا حقيقة ولدوران القدرة المؤثرة الالهية على قدرة العبد وتعلقها بالفعل سميت تلك القدرة كاسبة وتعليق العبد قدرته بارادته بفعل كسبا.

وعند المعتزلة أفعال العباد بقدرهم فقط لا تأثير فيها لقدرة الله اصلاً بالذات وان كان تأثيرها بالوسائط ضروريا.

وقال الاستاذ أبواسحاق انها بالقدرتين معا وهما مؤثرتان معا في وجود الفعل وتوارد علتين على معلول واحد جائز كما إذا باشر رجلان قويان معا حمل خشبة صغيرة بأن يبطش كل منهما بطرفها.

وقال القاضي: قدرة الله مؤثرة في اصل الفعل ووجوده وقدرة العبد مؤثرة في صفته مثل كونه طاعة او معصية فإنّ بين السجدة والمخلوق فرقا من حيث أنّ الاولى طاعة والثانية معصية بعد اشتراكهما في الهيئة المخصوصة فيما به الإشتراك الّذي هو اصل الفعل بقدرة الله وما به الامتياز الّذي هو كونه طاعة او معصية بقدرة العبد وهذا هو الكسب عنده ولهذا يثاب على الطاعة ويعاقب على المعصية.

وقال امام الحرمين والفلاسفة إذا اراد العبد فعلاً يخلق الله فيه قدرة كافية مؤثرة في وجود ذلك الفعل فيوجب تلك القدرة المخلوقة لله تعالى الموصوفة بها العبد ذلك الفعل الّذي اراده العبد فهذه ستة اقاويل لستة طوائف.

والضابط أنّه ما أن يكون لقدرة العبد مدخل في الفعل اولا والثاني مذهب الجبرية المحضة والاول اما أن يكون المدخل في اصل الفعل او وصفه والثاني مذهب القاضي. والاول اما أن يكون المدخل من حيث التأثير او من حيث الكسب والثاني مذهب الاشاعرة والاول اما أن يكون منضما مع تأثير قدرة الله اولا والثاني قول المعتزلة والأول اما أن تكون القدرتان مؤثّرتين معا بالذات في الفعل أو يكون تأثير احدهما في الآخر والاول قول الاستاذ والثاني قول الامام والفلاسفة.

واعلم أنّ الفرق بين هذا القول وبين قول المعتزلة مشكل فإنهم مع أنّهم يقولون باختراع العبد افعاله قائلون بأن الله تعالى هو خالق القوى والقدرة فيؤول مذهبهم الى أنّ الأفعال بقدرة العبد وقدرة العبد بقدرة الرب.

وفرق الامام الرازي بأن العبد عند المعتزلة موجد بالاختيار وعند الحكماء بالايجاب فغير سديد لأن تعلق الارادة التامّة والقدرة الكاملة يوجب المقدور عندهم جميعا لكن لا ينافي ذلك الايجاب الاختيار وقبل هذا التعلق لا ايجاب عندهم جميعا.

واما الفرق بكون صدور قدرة العبد عن القدرة القديمة بالايجاب عند الحكماء وعند المعتزلة بالاختيار فمحقق لكن امام الحرمين على هذا مع المعتزلة لا مع الحكماء.

وايضاً هذا الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين خلاف عام مشهور فلا يناسب

عد الاقوال في استناد الأفعال بسبب اعتبار هذا الخلاف ستة والّذي نفاه الامام ههنا بقوله لم يجبر احداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان هو الجبر المحض من غير أن يكون للعبد مدخل في الفعل اصلاً لا تأثيرا ولا كسبا وبطلانه اظهر من أن يخفى على احد من العقلاء فإنّ بديهة كل عاقل يفرق بين الحركة الارادية الصادرة من الحيوان وبين الحركة القسرية الحالة في الجمادات بأن الحركة الاولى حالة في المتحرك الاول وصادرة عنه باختياره وقدرته.

والثاني حالة فقط من غير ان يصدر عنه باختياره وقدرته وايضاً تكليف الله عباده بالامر والنّهي ثم اثابة المطيع ومدحه وتعذيب العاصي وذمه مع أنّه حكيم لا يفعل شيئاً الاّ وفيه منافع ومصالح كريمة سبقت رحمته غضبه لطيف بعباده رحيم لهم بحيث سن هذه الاوصاف العظام والمكارم الكرام فيما بين عباده ورغبهم فيها بل اوجبها عليهم يدل قطعاً على أنّ الامر ليس على الجبر المطلق بل للعبد فيه مدخل وكذا النصوص الدّالة على اسناد أفعال العباد اليهم اقل مراتب صدقها أن يثبت الكسب ويرتفع محض الجبر ثم لما ثبت شمول قدرة الله تعالى على جميع الموجودات جوهرا وعرضا ذاتاً وصفة فعلاً وفاعلا واستناد أفعال الحيوانات الى قدرة القديم من حيث التأثير.

وتبين ضعف تمسكات القائلين باستناد الأفعال الى العباد ولم تتجاوز دلالة ادلة الجبر من عدم شعور الحيوانات على تفاصيل افعالها ودقائق اعمالها مع أنّ صدور الأفعال الاختيارية لا يمكن بدون الشعور من فاعلها بها وغير ذلك من الادلة التي سيأتي تفصيلها عن قريب عن الجبر المتوسط الى ما فوقها من الجبر المحض تعين الجبر المتوسط الّذي هو اعدل الاقاويل به يقضي عن سائر المحاذير التي حذر عنها الفريقان المفرط والمفرط في أفعال العباد.

فإن قلت إذا كان الامر على الجبر سواء.

قلت إنّه متوسط او محض فكيف تلفق معه قاعدة التكليف والمدح والذم

والثواب والعقاب مع أنّ كلا من ذلك يقتضي الاختيار الخالص ويأبى جميع مراتب الجبر كما لا يخفى.

أقول منشأ زعم الآباء والخلاف بين هذه الامور ليس الاّ عدم اذعان معنى الجبر المتوسط فمن حققه حق التحقيق تيسر له وجه التلفيق.

فالتحقيق أنّ الله تعالى علم في الازل الحقائق الكلية والجزئية الازلية الغير المجعولة واقتضاءات كل منها ومقتضياتها بالذات وبالوسائط في الازل وفي ما لا يزال اقتضاء قابلية واستعداد لا اقتضاء فاعلية واستقلال وحكمت حكمته أن لا يخلق شيئاً الاّ على حسب الاستعدادات ووفق القابليات استعداد نوع الانسان أن يفيض له من الفياض النفس الناطقة والآلات الخادمة له من القوى الظاهرة والباطنة والصفات الفاعلة والمنفعلة من الشهوة والغضب والعلم والقدرة والارادة واجرى سبحانه عادته على أن لا يخلق له من الأفعال الممكنة له اكتسابه وتعليق قدرته وارادته له الاّ بعد أن يريده ويختاره وتعلق له قدرته وارادته وكل ذلك لمصلحة الحكمة لكن مع ذلك نصب له دلائل الهداية واعانه باعوان العناية مما يرغبه في الخير ويبعده عن الشر فلما علم الله تعالى في الازل تفاصيل تلك الاقتضاءات والمقتضيات وترتبات الاشياء التي جعلها العادة الالهية اسبابا على حسب ما يدخل تحت الوجود في المستقبل باسبابها واوقاتها وسائراحوالها كالامور الكائنة الحاضرة في الحال مما علم من الأفعال أنّ العبد سيريده ويصرف قدرته عليه قدره وقضى خلقه في الوقت الّذي تعلق علمه بتعلق قدرة العبد وارادته به فيه من غير جبر واكراه منه سبحانه فإنّ علمه تابع للمعلوم وقدرته وارادته هناك تابعتان لقدرة العبد وارادته.

فإن قلت قدرة العبد تابعة لارادته وارادته تابعة للدواعي الباعثة له الى الفعل وعلمه لها والدواعي واسباب العلم كلها بخلق الله فلا مخلص عن الجبر في مرتبة اصلاً.

قلت خلق الدواعي والبواعث ايضاً تابع للاستعدادات لا لحكم خارج عن قاعدة الحكمة. ومع ذلك لا يوجب الفعل ويبقى اختيار العبد معها ايضاً ولا يريد

فعلاً مخصوصاً من بين سائر الأفعال الاّ بميل خاص ينبعث من مزاجه الخاص المسبب من استعداداته السّابقة المرتبة من الازل التابعة لاستعداده الازلي اللازم لماهية الغير المجعولة باقترانات من امور خارجية وإن كان هذا القدر جبراً فلا مخلص عن الجبر اصلا.

وإن قيل باستناد الأفعال الى القدرة الحادثة من غير تأثير للقدرة القديمة فيه فان على ذلك التقدير ايضاً كون قدرة العبد وارادته والدواعي والبواعث بخلق الله مقرر بحيث لا يتأتى عليه انكار من احد فهذا القدر محقق تحققه سواء سميته بالجبر او لا ولكن إن سميته بالجبر يكون وصفاً جديدا والاّ فبين الجبر وبينه بون بعيد وبعد مديد.

فإن قلت ارتباط الحادثات بالازليات انما يمكن بترتب الحوادث المتعاقبة المرتبة الغير المتناهية المتوسط بين الحوادث والازليات وكيف يتصور تعاقب الحوادث المعدة على ا لمعدومات.

أقول المعدومات وإن كانت معدومات بحسب الخارج لكن يجوز أن يكون لها نوع وجود في الحضرات المتقدمة على حضرة الشهادة ومتعاقب عليها في تلك الحضرات حوادث موجودة بوجود مناسب بتلك الحضرات كتعلقات ارادة القديم مثلاً وايضاً يجوز أن تستدعي الاستعدادات الازلية احكاما مشروطة في ثبوتها بالوجود الخارجي ويحدث الوجود الخارجي بالنسبة الى الحوادث الجزئية السفلية لتوقفه على الحوادث الكلية العلوية كعالم الافلاك وتحدث العوالم العلوية لاقتضاء الحكمة الالهية والعظمة السبحانية تفرده بالقدم واحداث العالم عن العدم ولا زمان قبل وجود العالم حتّى يطلب مخصص تخصيص حدوث العالم بجزء معيّن منه دون الاجزاء الأخر كما حققنا هذا قبل هذا ايضاً لكن ثبوت القدرة للعبد من غير أن يكون له تأثير في الفعل اصلاً مستبعد جدا فإنّ القدرة حقيقتها تقتضي تأثيرا ما مع أنّ تأثير القدرة الحادثة في الأفعال يكاد يشهد له الوجدان ويغنيه الحس عن البرهان.

وما اختاره امام الحرمين من تأثير القدرة الحادثة في الفعل وتأثير القدرة القديمة في الحادثة ليس ببعيد عن الصواب بحسب الانظار العقلية لو لا ظواهر النصوص

الدّالة على استناد جميع الموجودات الى قدرة الله بالذات لكن النقل احق بالاعتماد ايضاً واقرب الى الاحتياط من العقل سيّما في امثال هذه المباحث الدّينية فينبغي أن تزل ظلمة الاستبعاد الوهمي المذكور بانوار النصوص المنيرة.

وقول امام الحرمين في ارشاده من أنّ استناد الحوادث الى قدرة الله من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العبد وغيره قول أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء فإنّ تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالارادة لفعل الغير فالقدرة الحادثة لا يؤثر في مقدورها اصلاً.

والقول باختراع العبد افعاله ما اتفق عليه اهل البدع وايراد ادلة اهل السنّة وجوابه لشبه اهل البدعة شهد ببرائية عن هذا القول وموافقة لاهل السنّة وإن اشتهر هذا القول منه عن الالسنة.

واما ما يقال من أنّ العبد لا شعور له بتفاصيل افعاله فلا يمكن أن يوجدها بقدرته واختياره.

أقول يمكن الجواب عنه بأن أفعال العباد حقيقتها حركات او سكنات وكل حركة يتعين بتعين المتحرك والمبدإ والمنتهي فيكفي لفاعلها بالاختيار أن يتصور الحركة المخصوصة المتوسطة بين المبدإ والمنتهي المخصوصين.

واما اجزاء الحركة المتصلة وهما وتبدلات لنسبها الى الاجزاء بالقوة للمسافة فخارجة عن حقيقة الحركة بمعنى التوسط التي هي فعل الفاعل حقيقة لا غير واذاكان امر الحركة هكذا فأمر السكون ابعد عن الإشكال.

واما لزوم الشعور في تحريك اليد مثلاً على هذا التقدير تفاصيل الرباطات والفضلات والاوتار وتفاصيل الحركات الصادرة عنها فغير مسلم لم لا يكفي تصور الحركة الكلية لليد بلا شعور لتفاصيل المتحركات وتفاصيل الحركات إذ يلزم الحركات الجزئية من تلك الحركة الكلية بلا لزوم شعور بتلك التفاصيل مع أنّ هذا المحذور لا يسلم عنه القائلون بالجبر المتوسط ايضاً لأن الكسب لكونه بالقدرة

والانتساب يشترك مع التأثير في التوقف على الشعور بالمقدور المختار فالمورد يرد على الموردين.

واما قول الاستاذ بأن تكون القدرتان مؤثرتين من غير استقلال من كل منهما فبمعزل عن ذلك الاستبعاد وسلامته عن مخالفة النصوص البينات.

ثم إنّ قول الامام قبيل قوله هذا يشعر لخلق افراد الانسان كلها مؤمناً من حيث دلالته على أنّ ذرية آدم لما اقروا جميعا بربوبيته تعالى في مشهد (**اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ**) فطروا على الإيمان ويولدون على تلك الفطرة الاسلامية.

وقوله هذا يصرح بأنّه تعالى ما خلق احداً مؤمناً ولا كافراً ثم فعل كل منهم اما الكفر واما الإيمان فلا يخلو ظاهر القولين عن مخالفة ووجه التوفيق أنّ الفطرة الاسلامية التي يولد عليها كل احد عبارة عن انقياد روحاني جبلي من كل نفس لخالقه ومولاه قبل أن لا يتكدر صفاء الارواح بظلمات الاشباح.

واما الكفر والإيمان اللذان أخبرا بأن العبد يفعلهما بارادته وقدرته بعد ما كان خاليا منهما في ابتداء خلقه وولادته فتكذيب وتصديق صادران من العبد بنبيّه فيما اتى به من عند ربه بعد ولادة العبد وتعقله بمباشرته واختياره.

ولا شكّ أنّ هذا الإيمان غير الإيمان المتطور عليه كل احد من الانسان.

واما علم الله الكافر في حال كفره كافراً وعلمه آباءه مؤمناً في حال إيمانه إذا آمن بعد ذلك من غير أن يتغير علمه وصفته فقد قدمنا شرحه فلا نعيده.

واما محبة الله عبده المؤمن فعبارة عن افاضة فيوض لطفه عليه لحصول مناسبة مخصوصة بين العبد والمولى بموافقته اياه وامتثال أمره واجتناب نهيه موجبة لجذب المولى وانجذاب العبد وإن لم يكن ذلك الجذب والانجذاب جليتين لا جرم يكونان خفيين والخفي من الجذب ادنى مراتب المحبة اللازمة من المولى لكل عبد من عباده المؤمنين وادراك حقيقة ذلك الجذب امر ذوقي لا يغني عنه البيان ولا يفي لكشفه تعبير اللسان ولذلك يعبر عنه باللوازم مثل الافاضة والانعام وغير ذلك.

قال رضي الله عنه (**وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله تعالى خالقها وهي كلها بمشيئة الله تعالى وعلمه وقضائه وقدره**).

اما أنّ الله تعالى خالق الأفعال والمؤثر فيها فالدلالة عليه من وجوه عقلية ونقلية.

واما العقلية ومنها أنّ الأفعال مشتركة مع سائر الاشياء في الامكان وكونه علة للاحتياج الى الفاعل فإذا كان السبب المحوج الى الفاعل في كل ممكن الامكان يشترك كل ممكن في الفاعل كما يشترك في السبب المحوج اليه لأن السبب المحوج لا يحوج الاّ الى علة معيّنة لعدم صلوح غير المعيّن الّذي لا تحقق له للعلية.

ومن المعلوم أنّ العلة المعيّنة لجميع الممكنات ليس الاّ الواجب فإذا ثبت تأثير القدرة القديمة في الأفعال بهذا الدليل ثبت عدم تأثير القدرة الحادثة باستحالة التوارد.

أقول المقدمة القائلة بأن السبب المحوج لا يحوج الاّ الى علة معيّنة محل منع ولا يلزم منه كون غير المعيّن الغير المتحقق علة لجواز أن يتحقق المطلق في ضمن المتعينات وبكون العلة لكل معلول معيّن علة متعينة من تلك المتعينات.

والحاصل أنّ مطلق المعلول يقتضي مطلق العلة وكل معلول معيّن يقتضي علة معيّنة والمطلق يصلح للعلية للمطلق لأن تحقق كل منهما يناسب تحقق الآخر في كونهما في ضمن المتعينات فمفهوم الامكان المطلق ليس بعلة لمفهوم الاحتياج الى الفاعل مطلقاً ولا يلزم منه اشتراك الفاعل في كل ممكن بل يجوز أن يستند بعض الممكن الى علة والبعض الآخر الى علة اخرى لاقتضاء الامكان المخصوص للممكن المخصوص علة مخصوصة.

فإن قلت امكانات الممكنات متماثلة فلا يقتضي عللا مختلفة.

قلت خصوصيات العلل لا يقتضيها الاّ خصوصيات المعلولات وذواتها وأثر الامكان ليس الاّ في اقتضاء صفة الاحتياج الى فاعل ما لا غير واقتضاء الامكان المخصوص المضاف الى المعلول المخصوص العلة المخصوصة راجع الى اقتضاء

خصوصية المعلول اياها وايضاً لا يلزم التوارد من تأثير القدرتين بجواز أن تكونا غير مستقلتين كما ذهب اليه الاستاذ وصورنا صورة جوازه هناك.

ومنها أنّ القدرة الحادثة لا تصلح أن تكون علة مؤثرة في الأفعال فتعين القدرة القديمة للتأثير اما عدم صلاحية القدرة الحادثة للتأثير فلأن القادر لا بدّ أن يكون عاما بتفاصيل ما قدر عليه حتّى يختار من الاحتمالات الممكنة قدراً مخصوصاً بوجه مخصوص ويختاره بخصوصه ليترجح الوجه الواقع من بين سائر الوجوه المحتملة الوقوع دون الآخر وليس كذلك القدرة الحادثة لقطع الماشي مسافة طويلة مع ذهوله عن تفاصيل اجزاء الحركة المنطبعة على اجزاء المسافة وعن تفاصيل الاجزاء المتحركة منه من الاعصاب والاوتار والعضلات وعن تفاصيل حركاتها وعن تفاصيل السكنات المتحللة بين تلك الحركات مع أنّ كلا منها أفعال اختيارية للماشي وكذا الحال في المتكلم بكلام طويل مشتمل على كلمات وحروف متوقف بلفظ كل منها على تحريكات الاعضاء من اللسان والشفتين وغيرها المشتمل كل على جوارح جزئية من العضلات والرباطات والاوتار على وجوه متعددة وهيئات متبددة ولصدور حركات مختلفة وكلمات متكررة من النائم الذاهل عن ذاته فضلاً عن افعاله وحالاته.

أقول الأفعال الصادرة من المخلوق اما حركات او سكنات والسكون حالة هين في تحقق الشعور به واما الحركة فالحق أنّ الموجود منها هو ما بمعنى التوسط وهو أمر جزئي واحد من المبدإ الى المنتهي خارج عنه النسب والاضافات المتبدلة بالنسبة الى اجزاء المسافة فيتحقق الشعور بالحركة من غير شعور بالاجزاء المفروضة في الحركة المتصلة التي هي الحركة بمعنى القطع وبالاجزاء المفروضة في المسافة المتصلة فإنّ كلا منها خارج عن حقيقة الحركة الحقيقية واما الحركات المتعددة بالشخص المتحلل بين كل اثنين منها سكون كخطوات الماشي مثلاً فللماشي شعور اجمالي وإن لم يضبط اعدادها ومقاديرها تفصيلاً فالشعور الاجمالي كاف متحقق واما الشعور باجزاء العضو المتحرك كالقدم مثلاً من الاعصاب والاوتار وغيرها والحركات

القائمة بكل منها فلا نسلم لزومه لأن مختار المتحرك قصدا ليس الاّ تحريك العضو جملة وحركات الاجزاء الجزئية يلزم بطريق الاستتباع فلا يلزم الشعور بتلك التفاصيل.

واما النائم فلا نسلم أنّ الشعور الاجمالي منه بما صدر عنه منتف والمنتفي ليس الاّ الشعور التفصيلي والشعور بالشعور وهما ليسا بلازمين ولو تم هذا الدليل لدل على نفي الكسب من العبد ايضاً لأن الكسب الاختياري تابع للعلم والشعور كما لا يخفى فإذاً لا تحقق للشعور لا تحقق للكسب ايضاً.

ودعوى لزوم الشعور على التفصيل في التأثير وكفاية الاجمال في الكسب غير مسلم ولا معلوم بالبرهان ولا بالوجدان فإنّ ملزوم الشعور الاختياري لا التأثير فإن في الموجب لا يستدعي التأثير الشعور والاختيار فيما نحن فيه متحقق عند الكل سواء قيل بالتأثير او بالكسب فلزوم الشعور غير دائر على التأثير فقط بل على الاختيار سواء في الكسب والتأثير ومنها أنّ العبد إن لم يتمكن من ترك ما فعله لم يصر مختارا وإن تمكن يلزم انتفاء التمكن على تقدير تحققه لأن المتمكن من الفعل والترك لا بدّ له من مرجح يرجح الفعل على الترك وإن كان المرجح نفس العبد لزم انتفاء التمكن من الترك وإن كان غيره لزم له من مرجح آخر حتّى ينتهي الى القدرة القديمة فمع ترجيح القدرة القديمة لفعل العبد على تركه وإن كان بالوسائط لا يبقى للعبد تمكن من الترك لأنه لا يتمكن من الترك عند تساوي الطرفين فكيف عند ترجيح القدرة القديمة طرف الفعل.

أقول هذا الدليل انما ينفي الاختيار لا التأثير مع أنّ الاختيار محسوس مشاهد ومقرر عند القائلين بالكسب ايضاً.

والحل أنّ التمكن من طرفي الفعل انما هو بالنظر الى ذاتي الفاعل والمفعول وقدرة الفاعل وامكان المفعول وهذا القدر من التمكن يكفي في تحقق الاختيار واما بالنسبة الى تحقق المرجح الموجب لطرف الوقوع فلا يلزم التمكن من الترك ليتحقق الاختيار كما في اختيار الواجب سبحانه مقدوراته الممكنة مع وجوبها بالنظر الى

تعلق ارادته بها بترجيح المرجح كما حققناه هناك والمرجح هو الميل المنبعث من المزاج الخاص للعبد بسبب الدواعي والبواعث المستندة كل من ذلك الى قدرة الله بسبب الوسائط والاستعدادات المترتبة.

فالفعل الاختياري ما يكون الارادة والاختيار سببا قريباً له وإن كان تعلق الارادة مسببا باسباب أخر مترتبة الى أن ينتهي الى الاسباب الاولى التي هي الاستعدادات الازلية المستندة الى الماهيات الغير المجعولة.

ومنها أنّه لا شيء الاّ وقد تعلق في الازل علم الله وقدرته وارادته على وقوعه او لا وقوعه فيجب او يمتنع فلا يبقى للعبد مادة الممكنة فهذا الوجوب او الامتناع لما كانا سابقين على ارادة العبد انسلبت الممكنة عنه بخلاف ارادة البارئ فإنّها لازليتها لا يسبق عليها الوجوب او الامتناع المسبب من تعلق العلم والقدرة.

وهذا الدليل ايضاً انما ينفي الاختيار عن العبد وينحل بأن الوجوب والامتناع المذكورين هما الوجوب والامتناع بالغير ولا ينافيان الاختيار المبني على الامكان بالذات على انا قررنا أنّ تعلق العلم والقدرة والارادة الازلية بالوقوع او اللاوقوع ليس على طريق الجبر والاكراه وهو تابع للارادة الحادثة للعبد التي فيما لا يزال وإن كانت هي ايضاً مسببة من الاستعدادات المترتبة كما ذكرنا فتذكر.

ومنها أنّ تأثير القدرة الحادثة يستلزم امكان التمانع بين القدرتين مع أنّ التمانع محال لاستلزامه اجتماع الضدين على تقدير وقوع المرادين معا او تخلف المعلول عن علته التامّة على تقدير عدم وقوع احدهما او كليهما.

ويرد عليه أنّ من العلة التامّة ارتفاع الموانع.

ومعلوم أنّ القدرة الحادثة لا تتم علة لمقدورها مع منع القدرة القديمة عن تأثيرها والدفع بأن المقدور كما لا يتجزى ولا يتفاوت بالشّدّة والضعف كذلك القدرة لا تقبل الشّدّة والضعف فلا يتصور منع احدهما للآخر عن التأثير في مقدوره وإن كانت القدرة القديمة اكمل واشرف بالعموم والشمول والقدم والدوام فليس

بشيء كما لا يخفى.

ومنها أنّه لو قدر العبد على إبداء افعاله يقدر على اعادتها لأن قدرة القادر وامكان المقدور مستمرة في الزمانين اي زمان الابداء والاعادة لكن اللازم منتف بالاجماع.

وايضاً لو قدر على الفعل لقدر على المثل بحكم المماثلة لكن لا يقدر احد على تطبيق فعله الثاني بالاول من كل الوجوه وإن بذل الجهد وصرف المقدور.

ويرد عليه منع نفي القدرة على الاعادة والمثل والكلام في الدلالة العقلية والاجماع ليس من الدلائل العقلية.

غاية ما علم بالعقل التعسر لا التعذر فقد يتفق لأحد أن يتحرك مثل حركته الاولى ومماثلة السكون الثاني للسكون الاول ظاهر والاتيان بالمثل هو الاعادة بعينه إذا اتفق المثلان في جميع الوجوه واما الاضافة الى الزمان فلا يمكن اعادته بعينه ولا هو من لوازم الاعادة والاتيان بالمثل.

ومنها أنّه لو كان قادرا على ايجاد الأفعال لكان قادرا على ايجاد الاجسام لأن المصحح للمقدورية ليس الاّ الامكان او الحدوث المشتركان بين الأفعال والاجسام وضعفه ظاهر لأن خصوصية القدرة وخصوصية المقدور مدخلا في تأثيرها فيها وذلك ظاهر.

ومنها إنّ الإيمان والطاعات التي هي خيرات وحسنات من كل الوجوه لو كانت بايجاد العباد لكان خلق العباد احسن من بعض خلق الله كالشياطين والمردة والكفرة وسائر الاشياء الضارة الخبيثة.

أقول الوجود خير كله والضّرر والخيانة ليس للموجود في نفسه بل بحسب الاضافة الى الاشياء الأخر.

وكل ما اوجد الله تعالى له منافع كثيرة ومصالح كبيرة من وجوه شتى بالنسبة الى النظام الكلّي وإن لزم بعض شرور بالنسبة الى البعض لحكمة اوجبت ذلك (**وَمَا**

خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا * ص: ٢٧) فمآل كل قهر الى لطف ومآل كل شر الى خير مع أنّ أفعال العباد كلها مستندة الى الله وإن كانت بوسائط ومبادئ افعالهم حتّى ذواتهم صادرة عنه بالذات وحسنة العبد من محاسن سيّده.

ومنها أنّ الملل المجمعون على الدعاء والتضرع الى الله في أن يوفق للعمل الصّالح والحسنات ويجتنب المعاصي والسيئات والكتاب والسّنّة محرضان على ذلك وما ذلك الاّ لصدورها من الله تعالى إذ ليس كل الدعاء للاقدار اي خلق القدرة لأن الدعوات تكون كثيرا ما بعد حصول القدرة وأنّ تعلق الدعاء لاستدامة الطاعات يكون طلبا من الله خلق الطاعات في الازمنة المتأخرة فيدل على كونها بايجاد الله ايضاً.

أقول اسباب الاعمال بعد حصول القدرة كثيرة من الدواعي والبواعث والنواهي والزواجر اما من الداخل كالخواطر واما من الخارج كالامور المرغبة او المنفرة فيجوز أن تكون الدعوات متعلقة لترتيب الاسباب المذكورة من حضرة الفياض.

فإن قلت فعلى ما قلت من تسبب الأفعال والاحوال من الاستعدادات المتفاوتة المتعاقبة المنتهية الى الاستعدادات الازلية المسببة من الماهيات الازلية الغير المجعولة لا يقبل اصلاً حال احد ولا فعله التبدل والتغير مما اقتضته تلك الاستعدادات لما قلت من أنّ البارئ عزّ سلطانه قرر عادته على أن لا يتجاوز في الفيض عن اقتضاء الاستعدادات فما الفائدة في الدعوات والتضرعات وما الحكمة في تحريض الشارع عليها بل ايجابه علينا كقوله تعالى (**ادْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ** * المؤمن: ٦٠) (**اُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً** * الاعراف: ٥٥) وقوله عليه السّلام (**الدعاء مخ العبادة**) وغيرها من الآيات والأحاديث الدّالة على حسن موقع الدعاء من العبد وكثرة فوائدها وكونه عبادة خالصة سيّما في ايجابه تعالى دعاء الهداية الى الصراط المستقيم علينا في كل صلاة وعدم قبول صلواتنا بدونه على ما علمه لنا في كتابه الكريم بكلامه القديم.

أقول قد سألت عن حكمة لطيفة وفائدة شريفة وبحثت عن مسألة غامضة وفي بحر القدر خائضة لا يعلمها الاّ الراسخون ولا يعقلها الاّ العالمون فاستمع لما يتلى عليك من الجواب لعلك ترضى وتظفر بفصل الخطاب فاعلم أنّ الاستعدادات المتعاودة على كل ماهية إذا تنزلت الى عوالم الحدوث امكن أن يحصل لكل ماهية مستعدة واستعداداها وجوه اخرى من انواع اجتماعات وافتراقات وانضمامات وانفكاكات واقعة بين الماهيات الممكنة وطوائف استعدادات كل منها بحيث تعد تلك الوجوه لامور اخرى غير الامور التي كانت الماهيات تستعدها باستعداداها العارضة لها لو انفردت في انفسها وذلك مثل أن يتفق لشخص عبادات بدنية او توجهات قلبية في وقت مباركة او بقعة شريفة او يتفق له حجّة برجل كامل يؤثّر نظره في القلوب وغير ذلك من الامور الاتفاقية الممكنة الوقوع بين افراد العالم لا تكاد تضبطها العقول الاّ بالتصورات الكلية الاجمالية.

فمن هذه الجهات تقبل الاستعدادات المتنزلة الى عالم الحدوث التبدل والتغير فتكون الدعوات تضرعات إلى الله تعالى في أن يتيسر من تلك الوجوه الاتفاقية ما تسري آثاره الحسنة في ظاهره وباطنه ويخفف عنه ما هو بخلافه لكن إذا حققنا الحقيقة ودققنا الدقيقة لا نجد بدا من استناد تلك الامور الاتفاقية ايضاً الي امور أخر ترجح وقوعها عن لا وقوعها عن الواجب الشامل قدرته وارادته حتّى ينتهي الى امور ازلية غير مجعولة مستغنية عن المرجح فإذا احطت إجمالاً احوال الاستعدادات للماهيات الكلية والشخصية المسببة بعضها عن استعدادات سابقة مرتبة متعاقبة على محالها وبعضها حاصلة من وجوه اتفاقية عارضة بالنسبة الى الماهيات المفارقة.

فاعلم أنّ الدعوات ايضاً من انواع الاستعدادات بل من اقواها تأثيرا واوقعها في نفس الداعي تبديلا وتغييرا كما قيل الدعاء يرد البلاء.

وعن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم (**لا يرد القضاء الاّ الدعاء ولا يزيد العمر الاّ البر**) وعنه عليه السّلام (**إنّ الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل**) فهي مسببة

من وجوه الاستعدادات المذكورة اللازمة والاتفاقية وسبب لنيل المقاصد الدّينية والدّنيوية فمن انبح الاستعدادات المتنوعة في حقه الدعاء للاحوال الدّنيوية او الآخروية او لكليهما نال من الله ما سأل كما قال تعالى (**فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبنَا آتِنَا فِي الدُّنيَا وَمَا لَهُ فِي اْلآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ * وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبنَا آتِنَا فِي الدُّنيَا حَسَنَةً وَفِي اْلآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ** * البقرة: ٢٠٠-٢٠١). وكما أنّ الامور الحسية يتسبب بعضها عن بعض ويترتب ويتسلسل كذلك العبادات البدنيّة والطاعات القولية والتوجهات القلبية والتلقيات الروحية والمشاهدات السرية يترتب ويتسلسل ويعد بعضها لبعض ويفيض من الفياض كل ما تم استعداده كما قال تعالى (**وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَيهُمْ تَقْوَيهُمْ** * محمّد: ١٧).

والشرائع متطابقة على ذكر الاسباب العادية المترتبة بترتيب الله تعالى على مقتضى حكمته وارتباطات المسببات بتلك الاسباب كما اخبر به قوله تعالى (**فَاَمَّا مَنْ اَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَاَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى** * اليل: ٥-١٠) وقوله عليه السّلام: (**اعملوا فكل ميسر لما خلق له**) تصريح بما قلنا وفي هذا المعنى الآيات والأحاديث اكثر من أن يحصى.

ثم إنّ الاسباب العادية قد تقتضي الدعاء بلسان الاستعداد وهو أن يستعد الانسان للكمال اللائق به وهو يتفاوت بمراتب القرب والبعد في الاستعداد وقد يقتضي الدعاء بلسان القول واللسانان قد يتفقان وقد يختلفان ودعاء لسان الاستعداد لا يتخلف عنه المطلوب وإن تأخر في الاستعدادات البعيدة وكذا ما يتفق معه من دعاء لسان القول واما الدعاء القولي المجرد الّذي خالف الاستعداد فهو دعاء غير مقبول واعتداء منهي.

ولذلك نهى الله عن الاعتداء بقوله (**وَلاَ تَعْتَدُوا اِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ** * البقرة: ١٩٠) هذا ما تيسر لنا في هذا القام من التقرير والله ولي التيسير.

فصل في الدلائل السمعية الدّالة على استناد أفعال العباد الى الله ايجادا وتأثيرا

منها قوله تعالى (**وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** * الصافات: ٩٦) فإنّ (**ما**) امّا مصدرية فيكون (**ما تعملون**) بمعنى اعمالكم فتظهر دلالة الآية على خلق الله اعمال العباد. واما موصولة فيكون التقدير وما تعملونه والمتبادر منه معنى ما يصدر عنكم فهو ايضاً الأفعال الاختيارية الصادرة من العباد وإن عمّم لقبائح الاعمال مثل الاصنام المنحوتة بنحتهم بقرينة قوله تعالى (**قَالَ اَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ** * الصافات: ٩٥).

فبطريق التعميم والتوسيع من المتبادر الى غير المتبادر ايضاً لا أنّه صرف من المتبادر الى غيره من غير نية الصرف فإنّ ما يصدر عنهم بالذات هو الحركات والسكنات وبسببها تحصل هيئة في جسم مفارق مثل المنحوتية في الصنم المنحوت فما يعملونه بالذات هو الحركات والسكنات وبوساطتها تلك الهيئات.

فيكون معنى ما تعملونه حقيقة في الاولى مجازا في الثانية فدلالته اللفظ على الاول اولى وإن عمّم للثاني ايضاً بنوع من التجوّز فدلالة الآية على أنّ خالق الأفعال هو الله تعالى لا يتوقف على كون (**ما**) مصدرية بل الدلالة باقية على تقدير كونها موصولة ايضاً.

ومنها قوله تعالى (**هُوَ اللهُ الْخَالِقُ** * الحشر: ٢٤) فإنّ هذه الصيغة تدل على الحصر على قانون البلاغة على كل من الوجوه الثلاثة اما إذا كان هو للشأن وما بعده جملة اسمية او ضميرا مبهما مفسراً بلفظ الله والخالق خبره فظاهر وإذا كان هو مبتدأ والله خبره والخالق صفة لله فلأن العلم الّذي هو لفظة الله لا يفيد ولا يصلح لأن يكون خبراً ههنا الاّ باعتبار اتصافه بصفة الخالقية فيكون في حكم هو الخالق في افادة الحصر.

ومنها قوله تعالى (**وَاَسِرُّوا قَوْلَكُمْ اَوِاجْهَرُوا بِهِ اِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ** * **اَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** * الملك: ١٣-١٤) فإنّ الاستفهام لانكار نفي علم الخالق ما خلق من سر القول وجهره فيدل على كونه تعالى خالقا لقول العبد وهو فعله.

ومنها قوله تعالى (**هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ** * فاطر: ٣) دلت الآية على نفي الخالق الرازق غير الله فلو كان العباد خالقين لافعالهم لكانت الملائكة الموكلون بانزال الامطار المتسببون بافعالهم في انبات النبات التي يرتزق منه الحيوان موصوفين بالخالقية والرازقية.

ومنها قوله تعالى (**وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ الله لاَ يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ** * النحل: ٢٠) فإنّ من الذين يدعون من دون الله ملك وانسان مثل المسيح وغيره فتدل الآية على أنّهم ليسوا بخالقين من افعالهم شيئاً.

ومنها قوله تعالى (**هَذَا خَلْقُ اللهِ فَأَرُونِي مَا ذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِه** * لقمن: ١١) انكار لخلق احد من دون الله مطلقاً (**اَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ** * الاعراف: ٥٤) حصر الخلق لله (**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيعًا** * البقرة: ٢٩) (**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً** * ص: ٢٧) (**قَالَ رَبُّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى** * طه: ٥٠) هذه الآى تدل على كون جميع المخلوقات بخلق الله ولا شكّ أنّ الأفعال من جملة المخلوقات ومن الآيات الدّالة على هذا المطلوب قوله تعالى (**لاَ اِلَهَ اِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ** * الانعام: ١٠٢) (**قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ** * الرعد: ١٦) (**وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا** * الفرقان: ٢) (**اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ** * القمر: ٤٩) دلالة هذه الآى من حيث عموم كل شيء للأفعال ومن حيث وردت الآى تمدحا ونفياً للشريك فإنّ التمدح ونفي الشريك لا يتمان الاّ بخلق جميع الاشياء والاّ فيشترك العباد بالمعبود في مطلق الخلق فلا يتم التمدح به والتفرد فيه.

ومنها حكاية الله تعالى قول بعض عباده بقوله (**رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ** * البقرة: ١٢٨) فإنّ استدعائهم من الله أن يجعل لهم الاسلام اي يخلقه لهم دليل على أنّ الاسلام الّذي هو من افعالهم بخلق الله.

ومنها قوله تعالى (**فَعَّالٌ لِمَا يُرِيْدُ** * هود: ١٠٧) فإنّ الإيمان والطاعات مما يريده الله فهو فعال لها ومنها الأحاديث الواردة في القضاء والقدر وكون كل شيء بقدر الله وقضائه كما ذكرنا طرقاً منها في بحث القضاء والقدر وطرقا آخر في بحث نفي الجبر.

ومنها روى حذيفة رضي الله عنه أنّه قال قال رسول الله صلّى الله عليه وسلم (**ان الله يصنع كل صانع وصنعته**).

ومنها ما روي عن جابر رضي الله عنه أنّه قال: كان النّبيّ صلّى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول (**يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك**) فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد آمنا بك وبما حدثت به فقال (**إنّ القلوب بين اصبعين من اصابع الرحن يقلبها هكذا**) واشار الى السبابة والوسطى يحركهما. وفي رواية (**إن شاء أن يقيمه اقامه وإن شاء أن يزيغه ازاغه**) وما في هذا المعنى من الأحاديث التي تواترت المعنى المشترك منها وإن كان كل منها اخبار الآحاد والمعنى المشترك المفهوم من جميعها كون أفعال العباد من الظواهر والضمائر والطاعات والمعاصي والحسنات والسيئات كلها في قبضة قدرة الله وبخلقه ومشيئته من شاء لطف به وتفضل عليه فجعله مؤمناً مطيعا ومن شاء يخذله فيجعله كافراً عاصيا هذه متمسكات القائلين بأن أفعال العباد بخلق الله ومشيئته على ما هو الحق الواقع فلنورد ادلة القائلين بأن افعالهم صادرة عنهم بخلقهم وقدرتهم.

فصل في بيان متمسكات المعتزلة

واعلم أنّ بعض المعتزلة ادعوا الضّرورة في هذه المسألة ونبهوا عليها بوجوه وهم أبوالحسين واتباعه وبعضهم استدلّوا عليها بدلائل عقلية ونقلية.

ومن تنبيهات أبي الحسين أنّه فرق ضروري بين الحركات الاختيارية الصادرة عن المختار وبين الحركات الاضطرارية الواقعة في المضطر كالماشي والمرتعش مثلاً بصدور الاول عن المختار وصدور الثاني عن المضطر وأنّه يجد كل احد من نفسه

بالنسبة الى ما قدر عليه من الأفعال أنّه مريد مختار لا يتوقف وقوع فعل منها الاّ الى تعلق ارادته لتحقق داعيته وليس الترك الاّ لعدم الارادة لعدم الداعية وهذا اختيار خالص لا شائبة فيه للجبر.

ومنها أنّه يجد كل عاقل من نفسه حسن موقع مدح المحسن وذم المسئ وصحة طلب الفعل من القادر دون العاجز لمرض او ضعف بنية او غيرهما.

ومن المعلوم البين أنّ هذه الامور اي حسن المدح والذم وصحة الطلب وعدمها مسببة من القدرة وعدمها ضرورة وأنكر اهل السّنّة الضّرورة وادعوا الضّرورة في عدم الضّرورة في امثال هذه المسائل التي نازع فيها العقلاء وحار العلماء وبنوا الفروق المذكورة على وجود الكسب من العبد وعدمه لا على ايجاده وعدم الايجاد. فالضّرورة لا تشهد الاّ على نفي الجبر المحض واثبات مدخل ما لقدرة العبد وارادته في الفعل الاختياري وذاك المدخل من العبد ليس الاّ الكسب.

واعترض الامام في نهاية العقول على أبي الحسين بأنّه وإن فرّ من الجبر واثبت الاختيار للعبد وقرر قاعدة الاعتزال في هذه المسألة صريحاً ليصح أمر التكليف والثواب والعقاب ويحسن المدح والذم للمحسن والمسئ على زعمهم لكن اوجب الجبر على نفسه والتزمه ضمنا وهدم قاعدة الاعتزال التزاما بالقول بالمقدمتين على خلاف مقال سائر المعتزلة وهما أنّ الفعل الاختياري يتوقف في صدوره عن فاعله على الدواعي ضرورة وأنّه يجب وجوده عند وجود الدواعي وهو القول بالجبرر والخروج عن اثبات الاختيار فان الفاعل إذا وجب له أن يفعل عند وجود الدواعي وامتنع أن يفعل ووجب أن يترك عند عدم الداعي لا يبقى له محتمل غير المجبورية وإن اطلقنا عليه لفظ الاختيار الف مرة.

هذا ولعل ابا الحسين البصري ما فرّ من مجبورية العبد بحسب الدواعي والبواعث التي خلقها الله تعالى لاقتضاء الحكمة خلقها وانما فرّ من أن يقول إنّ الله يجبر عباده على فعل بقدرته وارادته ثم يطلب منه تركه بلسان الشّرع ويعذبه لعدم

تركه ما جبره على فعله او يضطره الى الترك ويطلب منه الفعل ويعذبه للترك زعما منه أنّ مثل هذا ظلم لا يليق به سبحانه.

واللازم من قول أبي الحسين بالمقدمتين المذكورتين ليس الاّ مجبورية العبد بحسب الدواعي لا الجابرية الصريحة الخاصة من الله بمحض قدرته وارادته بحيث يعده العاقل ظلما ومجبورية العبد وإن استلزم جابرية الحق في الجملة لكن ليس الجبر المحض الخالص الصادر منه بالذات كالجبر اللازم بتوسط الوسائط وترتب الاسباب ومفرة ليس الاّ من الاول فإنّ للعاقل أن يحكم بأن الجبر الثاني ليس بظلم.

ولكن قال اهل السّنّة لا يتصور من الله ظلم لأن الظلم اخذ ما للغير ولا شيء للغير حتّى يكون اخذه ظلما بل الكل منه وله واليه.

وروي عن اياس الزكى أنّه قال حين المنازعة مع رجل من علماء القدرية في هذه المسألة ما الظلم.

فقال القدرى اخذ ما ليس له.

فقال اياس والله له كل شيء فافحمه.

واما سائر معتزلة الذين ادعوا نظرية المسألة واستدلّوا بها عليها.

فمن ادلتهم ما اوردته الفرقة الاولى في معرض التنبه من لزوم الفسادات على الجبر وصدور أفعال العباد عن القدرة القديمة مثل مساواة الأفعال الاختيارية والاضطرارية ومعادلة المكارم والمساوئ من الاخلاق والفضائل والرذائل من الكفر والإيمان والإساءة والاحسان والجود والبخل والصدق والكذب والوفاء والجفاء وغير ذلك كما يتعادل جميع ذلك من المقسور المقهور من حيث انها لا ينسب الى محالها بالصّدور ومثل بطلان قواعد التكليف والامر والنّهي والوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والمدح والذم والثواب والعقاب من حيث أنّ مبنى جميعها على الاختيار وصدور الأفعال من القادر المختار ومثل تعطل بعض الصفات السبحانية مثل الحكمة والعدالة في معاملة الخالق مع المخلوق من حيث تساوي مظاهر القهر مع مظاهر

اللطف في عدم المباشرة بشيء من الأعمال وعدم الاقدام على واحد من الافعال.

والجواب ما سبق من أنّ المستلزم لهذه المفاسد ليس الاّ الجبر المحض من غير أن يكون مدخل للعبد في فعل ما اصلاً دون الجبر المتوسط الّذي يتحقق معه الكسب من العبد. والتأثير من الحق وكون المحليه كافيا في رفع بعض هذه المفاسد واثبات الفرق بين احكام بعض الاضداد المذكورة بالنسبة الى محالها ومنها أنّ من أفعال العباد ما يمتنع صدوره عن الحق تعالى لكونه ظلما قبيحا يجب تنزهه عنه سبحانه فاذا ثبت عدم صدور هذا القسم منه تعالى ثبت عدم صدور القسم الآخر ايضاً لعدم الفارق بين فعل وفعل بالنسبة الى الفاعل الظاهري.

والجواب أنّ ما لا يليق بجناب قدسه ويجب تنزهه في نفسه وتنزيهنا له منه ليس الاّ اتصافه بالقبائح لا خلق القبائح في محالها فإنّ جميع خلقه موافق للحكمة وصادر عن محض الرحمة ولزوم الشر والقبح من اقتضاء المواد وعدم قبولها غير ما يقال إنّه شر وقبيح بالنسبة الى البعض وإن كان خيراً وحسنا بالنسبة الى النظام الكلّي.

ومنها أنّ أفعال العباد تابعة لارادته ودائرة عليها وجوداً وعدما من غير توقف الى امر آخر.

فلو كان المؤثر فيها هو القدرة القديمة لما كان كذلك.

والجواب أنّ الدوران مسلم لكن عدم توقف الأفعال على أمر آخر وإن لم يكن ذلك الامر والتوقف عليه ظاهر او دلالة الدوران على العلية مطلقاً فغير مسلم بل الأفعال متوقفة على تأثير القدرة القديمة وتشهد به الدلائل القطعية وإن لم يشهد به الحس والدوران وضع عادي منه سبحانه لاقتضاء الحكمة ذلك ليصح قاعدة التكليف.

ومنها أنّ حقيقة الاتصاف بالصفات الفعلية خلقها وايجادها فالكافر من يخلق الكفر والفاسق من يوجد الظلم فالايجاد عين الاتصاف فالباري تعالى منزه عن ايجادها كتنزهه عن الاتصاف بها.

والجواب أنّ هذا غني عن الجواب بعيد عن الصواب إذ مغايرة الاتصاف للايجاد لا يخفى على اهل الخطاب كما أنّ الأسود والأبيض من يتصف بالسواد والبياض لا من يخلقهما فإنّ خالقهما هو الحق تعالى بلا نكير من احد من المخالف والموافق.

واما استدلالاتهم من طريق السمع فكثيرة حتّى زعموا أنّه ما من آية الاّ وفيها تصريح او تعريض بهذا فإنّ ما افتتح الله كتابه من سورة الفاتحة فيه اثبات جنس الحمد بل جميع افراد الحمد لذاته لثبوت جميع النعم المسببة من جميع صفات الكمال له واثبات الالوهية والرحمانية والرّحيمية والربوبية والمالكية ثم فيها تعليم حصر العبادة اليه لعباده وحصر الاستعانة وطلب الهداية وكل ذلك فرع لنفي الجبر والظلم منه تعالى كما لا يخفى ولا يحتاج الى تطويل وتفصيل.

فيقولون جميع الآى تدل على مطلبنا مثل هذه الدلالة التعريضية.

واما التصريحات فانواع منها اسناد الافعال الى العباد واسناد الفعل الى الفاعل مثل (**يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ** * المائدة: ٥٥).

ومنها اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد كالعمل والفعل مثل قوله تعالى (**وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ** * الجاثية: ٣٥) (**يَعْمَلُونَ السَّيِّئَات** * هود: ٧٨) (**وَافْعَلُوا الْخَيْرَ** * الحج: ٧٧) وكالصنع والجعل مثل (**لَبِئْسَ مَاكَانُوا يَصْنَعُونَ** * المائدة: ٦٣) (**يَجْعَلُونَ اَصَابِعَهُمْ** * البقرة: ١٩) وكالخلق والابتداع مثل قوله تعالى (**فَتَبَارَكَ اللهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** * المؤمنون: ١٤) (**وَرَهْبَانِيَةً ابْتَدَعُوهَا** * الحديد: ٢٧).

ومنها نفي المانع لهم من الصّالحات ونفي الملجئ لهم الى السيئات مثل قوله تعالى (**وَمَا مَنَعَ النَّاسَ اَنْ يُؤْمِنُوا** * الإسراء: ٩٤) (**مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ** * ص: ٧٥) (**فَمَا لَهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ** * الانشقاق: ٢٠) (**فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ** * المدثر: ٤٩).

ومنها الامر والنّهي والوعد والوعيد المتفرعة على القصد والاختيار من العبيد.

وقال صاحب بن عباد: كيف يأمر بالإيمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده

وتعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الإيمان ثم يقول (**أَنَّى يُصْرَفُونَ** * المؤمن: ٦٩) ويخلق فيهم الافك ثم يقول: (**أَنَّى يُؤْفَكُونَ** * المنافقون: ٤) واساء فيهم الكفر ثم يقول: (**كَيْفَ تَكْفُرُونَ** * البقرة: ٢٨) وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال (**لِمَ تَلْبِسَونَ** * آل عمران: ٧١) وصدهم عن السبيل ثم قال: (**لِمَ تَصُدُّونَ** * آل عمران: ٩٩) وحال بينهم وبين الإيمان ثم يقول (**وَمَا ذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا** * النساء: ٣٩) وذهب بهم عن الرشد ثم قال: (**فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ** * التكوير: ٢٦) وأضلهم عن الدّين حتّى اعرضوا ثم قال: (**فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ** * المدثر ٤٩).

وقد صرح الجواب عن جميع ذلك بما قررناه سابقاً فإنّ جميع ذلك المحاذير انما يرد على الجبر المحض ويتحقق المدخل في الفعل لقدرة العبد وارادته وثبوت الكسب له يرتفع ثم إنّ للمجاز مجالا واسعاً في الكلام فيجوز أن يرتكب في بعض الآي المذكورة في الاسنادات وفي بعضها في الالفاظ لصرف الصوارف العقلية عن ظواهرها بعد تعارض النصوص النقلية في مدلولاتها كالآيات والأحاديث التي اوردوها في هذا الباب وفي باب القضاء والقدر والاسناد في المجاز مثل اسناد الخلق والابتداع الى الكاسب وإن كان الوضع للمؤثر الموجد والمجاز في الالفاظ مثل ارادة معنى التقدير من لفظ الخلق والتصيير من معنى الجعل مع أنّ ما اوردوا علينا وارد عليهم ايضاً بحيث لا محيص عنه باعتبار الوجوب الطارئ لكل فعل واقع والامتناع لكل ما لم يقع من جهة الدواعي والبواعث التي لا بدّ منها في ترجيح احد طرفي المقدور وترجيح تعلق ارادة القادر بواحد منها بعينه دون الآخر كحكم استحالة الترجيح بلا مرجح بديهة وباعتبار الوجوب والامتناع الثابتين ازلا من جهة تعلق العلم الازلي في الازل على كل واقع بالوقوع وعلى غير الواقع بعدم الوقوع فإنهم لا يمكنهم انكار هذين الاعتبارين.

وقد روي عن بعض المعتزلة القول بأنّهما عدوان للاعتزال والاّ فقد تم الرست لنا.

واعلم أنّ ما ذهب اليه الاستاذ من كون القدرتين مؤثرتين في الفعل سالمة

سلامة كلية عن المحاذير الموردة من الطرفين فإنّ اقوى متمسكات المعتزلة كون الأفعال واقعا على وفق قصد العباد واعتماد اهل السّنّة عدم شعور العباد على تفاصيل الأفعال فإنهما محذوران متعارضان ظاهران وفيما ذهب اليه الاستاذ مفر عنهما وعن سائر المحاذير المذكورة من الطرفين ولا محذور عليه الاّ لزوم التوارد ودفعه ما ذكزناه.

وإذا عرفت هذه المباحث واحطت الادلة والاجوبة فاعلم انّ اللازم علينا في باب الاعتقاد وتصديق الكتاب والسّنّة وتقرير قواعد الشّرع والملة ليس الاّ اعتقاد أنّ للقدرة القديمة تأثيرا في أفعال العباد سواء كان بالذات كقول الاشاعرة والجبرية او بالواسطة كقول الفلاسفة وامام الحرمين وإنّ للقدرة الحادثة مدخلا فيها ايضاً سواء كان ذلك المدخل بالكسب كقول الاشعريين او بالتأثير الغير المستقل كقول الاستاذ والله يعلم حقائق الامور وهو عليم بذات الصّدور وليس غرضنا التعصب الى فرقة مخصوصة وترو يج كلامهم وإن بالتكلفات الباردة وإنما غرضنا تحقيق الحق وترو يج الدّين والملة وابطال الكفر والبدعة.

قال رضي الله عنه (**والطاعات كلها ما كانت واجبة بأمر الله وارادته ومحبّته وعلمه ومشيئته وقضائه وتقديره ورضائه والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا بمحبّته ولا برضائه ولا بأمره**) واعلم أنّ صفات الحق متفاوتة في الشمول والاحاطة بعضها شاملة لجميع الاشياء الواجبة والممكنة والممتنعة كعلمه تعالى فإنّه اوسع الاشياء ولا شيء من الاشياء ولا مفهوم من المفهومات الاّ وهو مشموله وفي حيطته وبعض منها شامل لجميع الممكنات كالقدرة والارادة فإنهما شاملتان للممكنات الموجودة والمعدومة باعتبار صحة التعلق ومخصوصتان للموجودات باعتبار التعلق بالفعل والقضاء والتقدير والمشيئة من هذا القبيل وبعض منها مخصوص ببعض من الممكنات دون البعض الآخر كالمحبة والرضاء والامر وكل من هذه الصفات وإن كانت شاملة ومتعلقة للأفعال الصادرة عن العباد ولو بوجه ما

في بعضها لكن القسم الاخير متعلق بالطاعات دون المعاصي من حيث انها المعاصي وإن كان لتعلقها بها من جهة اخرى مساغ فإنّه تعالى (**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا** * ص: ٢٧) والمراد من الامر أمره بلسان الشّرع والاّ فأمره الارادي عام لجميع الموجودات من جميع الوجوه كما قال تعالى (**اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَآ اَرَدْنَاهُ اَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونَ** * النحل: ٤٠) وأمر الشرع دائرة ابدا على محبّته ورضاه وامر التكوين دائر على تقديره وقضائه.

ثم إنّ من المباحث الشّريفة المشهورة بين المتكلمين والاصوليين المتنازعة فيها بين المعتزلة والاشعريين مبحث الحسن والقبح.

والامام ما اورد ذلك المبحث في هذا المختصر صريحاً ولكن لما ناسب ذلك المبحث هذا المقام من حيث أنّ الحسن هو الطاعات الواجبة بارادته ومحبّته ورضائه والقبيح هو المعاصي الواقعة بارادته وقضائه دون محبّته ورضائه اوردنا ههنا والحسن والقبح كل منهما يشتمل على معان ثلاثة:

الأول أن يكون الحسن بمعنى صفة الكمال ومتعلق المدح عند العقلاء والقبح بمعنى صفة النقص ومتعلق الذم كالعلم والجهل والقدرة والعجز والشجاعة والجبن.

والثاني أن يكون الحسن بمعنى الملائمة والموافقة للطبع او الغرض والقبيح بمعنى المنافرة والمخالفة وقد يعبر عن هذا المعنى بالمصلحة والمفسدة.

وعلى الاول صفتان حقيقتان لا تتبدلان بحسب الازمنة والامكنة والأشخاص والاهواء.

وعلى الثاني اضافيان يتبدلان ويتغيران لأن أمراً واحداً قد يلائم بغرض هذا وينافر بغرض ذاك لكنهما بهذين المعنيين أمران عقليان لا يتوقفان في ثبوهما على الشّرع بل يثبتان في محالهما مع قطع النظر عن الشّرع والشارع ويستقل العقل في ادراكهما والتصديق بثبوهما لمحالهما.

والمعنى الثالث أن يكون الحسن بمعنى استحقاق الثواب عند الله آجلا

واستحقاق المدح منه عاجلا والقبح بمعنى استحقاق العقاب والذم منه تعالى آجلا وعاجلا.

وهذا المعنى هو المتنازع فيه بين الاشاعرة والمعتزلة بأنّه هل هو شرعي يتوقف ثبوته على الشّرع حتّى لو لم يرد به الشّرع لم يثبت اصلاً او هو عقلي يثبت في محله من غير توقف على الشّرع ووروده به ويتوقف ورود الشّرع به على ثبوته عقلا في محله حتّى ما كان حسناً عقلا في ذاته وصفاته او واحداً من اعتباراته ورد به الامر من الشارع وما كان قبيحا عقلا ورد به النّهي. قال المعتزلة كل فعل لا بدّ أن يثبت له في نفسه جهة حسن اما في ذاته او صفته او في واحد من اعتباراته او جهة قبح كذلك او تساو في الحسن والقبح وتلك الجهة هي السبب لورود الشّرع به اما بالامر او النّهي او الاباحة فما كان حسناً في نفسه اما بحسب الذات والصفات امر به الشّرع وما كان قبيحا ينهي عنه الشّرع وما كان مساويا حاله في الحسن والقبح يستبيحه الشّرع والعقل قد يستقل في ادراك أنّ الفعل حسن او قبيح اما بالبديهة كحسن الصدق النافع والكذب الضار واما بالنظر والاستدلال كحسن الكذب النافع مثل الكذب للاصلاح بين المتباغضين وكقبح الصدق الضار مثل الصدق المؤدي الى تباغض المتحابين وقد لا يستقل العقل في ادراكه بل يتوقف ادراكه على ورود الشّرع ويستدل به عليه استدلالا من المسبب الى التسبب فما ورد به الامر من الشّرع يحكم أنّه كان حسناً في نفسه ولحسنه في نفسه ورد به الامر ولولاه لما ورد وما ورد عليه النهى يحكم أنّه قبيح في نفسه فلذلك ورد عليه النّهي وما اباحه الشّرع يحكم العقل أنّه كان مساويا جهة حسنه بجهة قبحه فاباحه الشّرع مثال الحسن الّذي لا يستقل العقل بادراكه صوم آخر يوم من رمضان والقبيح صوم اوّل يوم من شوال فإنّه لولا ورد الشّرع ما كان للعقل أن يحكم بحسن الاول وقبح الثاني ولكن بعد ورود الشّرع يحكم بأنّه كان حسناً فورد به الامر او كان قبيحا فورد عليه النّهي.

والاشاعرة يقولون ليس في الفعل جهة محسنة بهذا الحسن او مقبحة بهذا القبح

قبل ورود الشّرع فجهة الحسن ليست الاّ ورود الامر به من الشرع وجهة القبح ليست الاّ ورود النّهي عليه من الشّرع بالامر او النّهي مسبب من ثبوت جهة الحسن او القبح عند المعتزلة وثبوت جهة الحسن او القبح مسبب من ورود الشّرع بالامر والنّهي عند الاشاعرة.

وللمعتزلة أنّ حسن العدل وقبح الظلم متفق عليه بين العقلاء من المليين وغيرهم بل بالغ الذين لا يدينون بدين ولا يقولون بملة مثل البراهمة في تقبيح الظلم وتحسين العدل اكثر من المتدينين حتّى نقل عنهم تحريم ذبح الحيوانات لتضمنه الاذاء والايلام فلو كانا شرعيين لما اتفق فيهما منكر والشرائع مع تخالف اهوائهم واغراضهم ورسومهم وعلومهم وايضاً إنّ من لم يعرف تحسين الشراخ الصدق وتقبيحها الكذب واستويا بالنسبة الى غرضه من حيث الملائمة والمنافرة.

لا شكّ أنّه يأخذ بالصدق ويترك الكذب وما ذاك الاّ للحسن والقبح العقليين لأنه لا شرع يثبتهما ولا غرض يعين ويميز احدهما من الآخر وكذلك ايصال نفع لأحد او دفع ضرعنه ممن لا يعلم الشّرع ولا له غرض اصلاً ولو مدحا او ذما على الفعل او الترك.

والجواب أنّ الحسن والقبح العقليين في الامور المذكورة مسلم لكن بمعنى صفة الكمال والنقصان لا بالمعنى المتنازع فيه من استحقاق الثواب والعقاب لأن من المعلوم انه لا يتحقق اعتقاد الثواب والعقاب في الصورة المفروضة. او بمعنى الملائم للطبع المجبول عليه الانسان والمنافرة فإنّ رقة الجنسية يقتضي ملائمة النفع لبني نوعه ومنافرة الضر لهم وكذا الصدق والكذب ويمكن أن تكون ملائمة الغرض العام ومصلحة النظام سببا لميل احد من الناس وإن لم يكن له غرض خاص من حيث شخصه وكذا الحال في المنافرة وأن يكون استواء جميع الاغراض فرضاً مجردا لا واقعا فلا تتم الدلالة.

ولهم ايضاً أنّ تصديق الشّرع والشارع يتوقف على العلم بامتناع الكذب عليه

اذ لولاه لأجيز عليه الكذب فلا يتحقق التصديق بالصدق وامتناع الكذب عليه لا يعلم الاّ بقبح الكذب ولو علم قبح الكذب بصدق الشّرع للزم الدور فهو عقلي لا يتوقف على الشّرع.

وأجيب بأن قبح الكذب وحسن الصدق لا يعلمان بالشرع على أنّ يكونا مسببين من ورود الشّرع بهما بالامر والنّهي بل هما عبارتان عن نفس ورود الشّرع بهما بالامر والنّهي فلا سبب ولا مسبب ولا توقف.

أقول الحسن والقبح بمعنى ورود الشّرع به لا يدل على وجوب الصدق على الشارع وامتناع الكذب فيقول الحسن والقبح إن ثبتا في نفسهما مع قطع النظر عن ورود الشّرع ثبت كونهما عقليين وإن لم يثبتا بل لم يكن للصدق والكذب حسن وقبح غير ورود الشّرع بالامر والنّهي لبقى وجوب الصدق وامتناع الكذب على الشّرع مجهولا فلا يعلم امتناع الكذب ووجوب الصدق للشرع فلا يتحقق التصديق للشرع والشارع.

فإن قيل دلت المعجزات على صدق الانبياء واخبارهم دلت على صدق كلام الله فلا احتياج في تصديق الشّرع الى العلم بوجوب الصدق وقبح الكذب.

أقول كفى محذورا أن يبقى وجوب الصدق وامتناع الكذب على الله مجهولا مع أنّ دلالة المعجزة على صدق الرسول مع قطع النظر عن حسن الصدق وقبح الكذب موضع نظر فالصواب في الجواب تسليم ثبوت الحسن والقبح للصدق والكذب عقلا مع قطع النظر عن ورود الشّرع لكن لا بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة بالنسبة الى الاغراض العامة وتقرير آخر لهذا الوجه أنّ الحسن والقبح إن لم يكونا عقليين بقيا مجهولين لأنّهما لا يعلمان بالشرع لتوقف صحة الشّرع عليهما والجواب أنّه انما يتوقف الشّرع على الحسن والقبح العقليين واما الشّرعيان فهما عين ورود الشّرع بالامر والنّهي فيعرفهما من يعرف ورود الشرج بطريقة وايضاً لو لم يقبح من الله شيء لجاز اظهار المعجزة في يد المتنبّئ

الكاذب فلا يحصل الفرق بين النّبي والمتنّبئ أجيب بأن دلالة المعجزة على صدق الرسول بطريق جرى العادة بحصول العلم عقيب المعجزة من غير توقف الى قبح الكذب او غيره من الله فتأمل وايضاً لا شكّ أنّه لا يستوي عند الله من وحّده بمحض عقله وعرف صفاته واعتقد بتتريهاته من غير انقياد لشرع ودين ومن اشرك به وجهل صفاته وقصّر في تتريهاته بل يستحق الاول من عنده ثوابا والثاني عقابا.

أجيب بالمنع وابتناء هذا الحكم على استقرار الشرائع في القلوب ورسوخ الاعتقاد بالحسن والقبح في العقول بحيث نظن أنّه معقول وايضاً دلالة المعجزة على صدق النّبيّ في اخباراته بطريق النظر مثل أن يقول هذا كلام من ثبت رسالته بالمعجزة وكل كلام شأنه هذا فهو صادق فهذا صادق فلو لم يحسن النظر الصّحيح ولم يحكم العقل بوجوبه اول مرة لما اثم من امتنع عن النظر في اول المراتب ولم يتبع نبيا ولا يبقى وجه الافحام من النّبيّ له.

والجواب أنّ هذا النظر لوضوحه وعدم احتياجه الى الامعان ملحق بالضّروريات.

فأن من الضّروريات قضايا قياساها معها وإذا سمعت ادلة القائلين بأن الحسن والقبح عقليان واجوبتها فاستمع الآن ادلة النافين منها أنّه لو كانا عقليين للزم العقاب على تاركي الواجبات العقلية وإن لم يرد به الشّرع مع أنّ قوله تعالى (**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً** * الإسراء: ١٥) ينفي هذا اللزوم أقول يرد عليه إنّ الآية انما ينفي وقوع العذاب وعدم الارسال لا لزوم العذاب على تقدير عدم الإرسال لجواز أن تكون الارسال تفضلاً زائدا من الله وإن لزم العذاب على تقدير عدم الإرسال ايضاً. ومنهجا أنّ العبد مجبور في فعله البتة لأن صدور الفعل عنه يحتاج الى مرجح لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والمرجح إن لم يكن من العبد فذاك الجبر وإن كان منه ينقل الكلام اليه فلا بدّ أن ينتهي الى مرجح ليس منه دفعا للتسلسل فالجبر لازم ولا يوصف الفعل الصادر بالجبر بالحسن والقبح ويرد عليه إنّ المنافي للحسن

والقبح ليس الاّ الجبر المحض لا الجبر المتوسط فإنّ المدح لفاعل الخير واللوم لفاعل الشر مقبول عند العقلاء لا ينكره احد منهم ضرورة والاستدلال في مقابلة الضّرورة غير مقبول ولو صح هذا الدليل لم يحسن الحسن المتّفق على حسنه من الله فإنّ الامر والنّهي للمجبور المحض ثم الثواب والعقاب لا يليق برحمته وحكمته ومنها أنّ قبح الكذب لو كان ذاتيا لما قيل التبدل الى الحسن لكنه يقبله إذا تضمن انقاذ نبيّ من الهلاك وكذا حسن الصدق ليس بذاتي لتبدله بالقبح حين تضمنه اهلاك نبيّ ويرد عليه منع التبدل بل الصدق باق على حسنه الذاتي والكذب على قبحه الذاتي في الصورتين المذكورتين لكن عرض للصدق قبح عارضي غالب ولكذب حسن طار غالب من حيث استلزام الصدق هلاك نبيّ واستلزام الكذب انقاذ نّبيّ ومعلوم أنّ الحسن الذاتي لا ينافي القبح الطارئ والقبح الذاتي لا ينافي الحسن العارض فيجتمعان فلا تبدل اصلاً وقريب من هذا الدليل دلالة ودفعا ما يقال إنّ قول القائل لاكذبن غدا إذا كان صادقا يكون حسناً لصدقه وقبيحا لاستلزامه الكذب الغدي والكذب الغدي يكون قبيحا لكذبه وحسناً لاستلزامه الصدق الامسي فيلزم اجتماع المتنافيين في ذات واحدة.

والجواب ما سبق من عدم منافاة الحسن الذاتي للقبح العارضي والقبح الذاتي للحسن العارضي ويرد على هذين الدليلين ايضاً أنّ الحسن والقبح العقليين بمعنى صفة الكمال والنقض ثابتان في الصدق والكذب عقلا وبحسب الذات مع دلالة الدليلين المذكورين على نفيهما وههنا. ومنها أنّ الحسن والقبح لو كانا ثابتين للاشياء في نفسها عقلا لوجب من الله فعل الحسن وترك القبيح فينتفي الاختيار ويثبت الايجاب وقد مر تفصيل هذا المبحث في مسألة الجبر من أنّ الوجوب ليس بالنسبة الى ذات الواجب بل هو متمكن من الفعل والترك بحسب الذات والموجب لفعل الحسن وترك القبيح ليس الاّ صفة الحكمة فالوجوب بحسب الحكمة لا ينافي الاختيار بحسب الذات.

واعلم أنّ الحق المعقول والمفهوم من المنقول في هذه المسألة أن يكون الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة ثابتين للاشياء بحسب ذواتها او صفاتها عقلا ويثبت استحقاق الثواب والعقاب شرعاً بسبب الامر والنّهي التابعين للحسن والقبح الذاتيين لأنه لولا تلك التبعية لتعطلت الحكمة الالهية ولما انطبقت التقديرات على المصلحة الكلية والمنفعة العامة ولما قصرت الادلة عن الدلالة على ثبوت الحسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب عقلا و لم يكن لنا طريق الى معرفته غير الشّرع كان الوجه الحكم بأنّهما شرعيان لا عقليان الاّ أنّ الحنفيّة من اهل السّنّة وافقوا المعتزلة في ثبوت الحسن والقبح العقليين لبعض الاشياء كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النّبيّ وحرمة تكذيب النّبيّ وحرمة الاشراك بالله لظهور الحسن والقبح في امثال هذه الاشياء بحيث لا يعذر عند الله من اعرض عن موجبهما وللزوم الافحام للانبياء على تقدير عدم ثبوت الوجوب والحرمة في هذه المرتبة عقلا ولزوم التسلسل في الدلائل الشّرعية على تقدير انحصار الوجوب في الشّرعي إذ كل دليل شرعي لا بدّ في العلم بوجوب التصديق به من دليل آخر شرعي.

أقول ولقائل أن يقول لا نسلم أنّ كل دليل شرعي يتوقف على دليل آخر شرعي لم لا يجوز أن يثبت الدليل الشّرعي بنفسه مثل أن يقول النّبيّ إنّ لكم الها عالماً قادرا هو خالقكم ورازقكم وقد ارسلني اليكم واوجب تصديقي عليكم وايدني بالمعجزات ليثبت صدقي لديكم فإذا رأوا المعجزة بخلق الله علماً عاريا فيهم فيصدقونه في نبوّته وفي قوله هذا ثم في سائر اقواله بلا تسلسل ولا احتياج الى دليل آخر فإنّ قوله اوجب تصديقي عليكم يدل على وجوب التصديق في سائر الاقوال حتّى في نفس هذا القول ثم إنّ الحنفيّة الموافقين للمعتزلة في ثبوت الحسن والقبح العقليين في الاشياء المذكورة ما وافقوهم في الوجوب والحرمة على الله وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لأفعال العباد هو الله وحكموا بأن العقل آلة للمعرفة

في البعض ومعرفته بايجاد الله لا بايجاب من العقل ولا توليد وبتوسط الكسب والنظر في البعض وبالبديهة ومحض التوجه في البعض الآخر واتفقوا في أنّ الواجب لا يفعل القبيح ولا يترك الحسن الواجب لابتغاء الوجوب والقبح في الأفعال بالنسبة اليه عند اهل السّنّة لكونه موجدا للحسن والقبح من غير وجوب وقبح بالنسبة اليه وامتناع فعل القبيح وترك الواجب منه عند المعتزلة واما القبائح والشرور الواقعة مثل الكفر والظلم وسائر المعاصي فهم لا يقولون بأن الفاعل لها هو الله بل يسندونها الى العباد كما مر ونحن نقول الفاعل هو الله لكن القبيح في الاتصاف بها لا في فعلها ثم إنّ اثباتهم الحسن والقبح العقليين بمعنى الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة في الأفعال بالنسبة الى البارئ فظاهر على قاعدتهم واما الحسن والقبح بالمعنى الثالث فيثبتونه بناء على أنّ الشّرع ورد بمدح بعض الأفعال والثناء عليه وبذم البعض فعلم أنّ كل ما فعل فهو ممدوح عنده ولذلك فعل وكل ما ترك مذموم عنده ولذلك ترك ونفي اهل السّنّة عن أفعال الله القبح بالمعنى الثالث فظاهر لأنه لا يستحق الذم على كل حال وحسن الفعل عنده صدوره عنه وما ورد من ذم بعض الأفعال فانما هو بالنسبة الى الغير لا بالنسبة اليه واما نفي القبح بالمعنيين الاولين فلأن كل فعل يقدر الله أن يدرج فيه مصالح عظمى ومنافع كبرى وتقتضي حكمته ادراج ذلك فيه والحق عندي أن يثبت الحسن والقبح بالمعنيين الاولين في الأفعال والذوات عقلا ولو بالنسبة الى فعل البارئ لئلا تتعطل صفة الحكمة وينطبق التقدير على المصلحة ويرتفع محذور الترجيح بلا مرجح واما لزوم نفي الاختيار فقد بينا وجه اندفاعه فتذكر مما ذكرنا ثم لما كان علمه تعالى لجميع الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر مما كان حسناً في نفسه بالمعنيين الاولين فهو مستحق المدح في نفس الأمر بالضّرورة فكذلك عند الله وما كان قبيحا في نفسه يستحق الذم في نفس الامر وكذا عند الله لانطباق علمه الواقع فيكون لثبوت الحسن والقبح بالمعنى الثالث في الأفعال بالنسبة الى الفاعل القديم وجه.

واعلم أنّ كلا من الامر والنّهي يجعل المأمورية حسناً والمنهي عنه قبيحا وإن

فرضنا عدم اتصافهما في نفسهما بالحسن والقبح وإنّ اتصافاً في نفسهما به فيزيدهما حسناً وقبحا فإنّ الحسن كمال الحسن الاتيان بالمأمورية من حيث أنّه مأمور به والقبيح تمام القباحة ارتكاب المنهي عنه من حيث أنّه منهي عنه. قال الله تعالى (**لَنْ يَنَالَ اللهَ لُحُومُهَا وَلاَ دِمَآؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ** * الحج: ٣٧) والتقوى انما هو الامتثال بما أمر الله ولذلك لم يقبل العمل الاّ بالنية وكانت نية المؤمن خيراً من عمله.

قال رضي الله عنه (**والانبياء صلوات الله عليهم اجعين كلهم متزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والفواحش وقد كانت منهم زلات وخطيئات**) اي صغائر صدرت عنهم سهوا وغفلة فإنّ الكبائر لا تصدر عنهم ولو سهوا عند البعض واما عدم صدورها عمدا بعد البعثة فممتنع عندنا شرعاً وعند المعتزلة عقلا. والتفصيل في امر عصمة الانبياء اما قبل البعثة فقد جوّز الجمهور صدور الكبائر عنهم بناء على عدم دلالة المعجزة على امتناعه وعدم استقلال العقل فيه.

أقول غاية الامر أن لا يعلم امتناعه عندنا بدليل قطعي ويجوز أن يمتنع في الواقع وفي حكم الله وإن لم يبلغ اليه علمنا لا أنّه يجوز في الواقع وفي حكم الله سيّما الكفر والمنفرات والامور الصادرة عن الخساسة والدناءة فإنّ الاظهر براءتهم عن هذا النوع ولو سهوا ولو قبل البعثة لتنافيها مع غرض البعثة لأن القلوب سيّما قلوب اهل الهمم مجبولة على النفرة والانكار ممن باشر هذا النوع ولو بعد مرور ايام ودهور وتبدل اوضاع وامور ولذلك منع اكثر المعتزلة الكبيرة وإن تاب عنها لاستلزامه النفرة المانعة عن الاتباع المفوت لمصلحة البعثة وفصل بعضهم وجوّز غير المنفرات كقهر الأمهات والدناءات كسرقة لقمة والتطفيف بحبة.

واما الشيعة فقد بالغوا في امر عصمتهم ومنعوا الصغائر فكيف الكبائر وقبل البعثة فكيف فيما بعدها. واما اقوالهم في العصمة بعد البعثة اما الكفر فالامة مجمعون على عصمتهم عنه وإن لزم التجوّز على الازارقة من الخوارج ولتجويزهم الذنب عليهم وقولهم بأن كل ذنب كفر واما الكفر بمعنى الشّرك او الجحود فلا قائل بجواز

صدوره عنهم اصلاً ولكن جوّزت الشيعة اظهاره تقية ومنعه غيرهم لما أنّه يفضي الى اخفاء الدعوة إذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لكثرة المخالف وضعف النّبيّ واما غير الكفر فاقام ما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ وكبيرة غير منافية وصغيرة منفرة موجبة للدناءة وصغيرة غيرها فالقسم الاول جمع اهل الشرائع على امتناعه على النّبيّ عمدا وفي صدوره سهوا وغفلة خلاف منعه الاستاذ واكثر الأئمة لدلالة المعجزة على صدقهم مطلقاً وجوّزه القاضي ذهابا الى أنّ دلالة المعجزة على التصديق فيما اخبر به قصدا.

واما القسم الثاني فالأئمة على امتناعه عمدا وسهوا وإن اختلفوا في أنّ امتناعه بالسمع او العقل. والثاني قول المعتزلة وقوله تعالى (**لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ** * البقرة: ١٢٤) يدل على امتناع الكبائر دلالة ظاهرة واما الحشوية المجوزون للكبائر عن الانبياء فلا اعتداد بمذهبهم.

واما القسم الثالث فامتناع صدوره عن النّبيّ عليه السّلام مجمع عليه ولو سهوا.

واما القسم الرابع فهو متفق على جوازه وكذا عمده عند غير الجبائي واحتج جمهور اهل السّنّة على عصمة النّبيّ عليه السّلام بعد البعثة عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا بلزوم امور تسعة معلوم انتفاء كل منها على تقدير عدم العصمة فيكون تسع دلائل على العصمة المذكورة.

الاول حرمة الاتباع الّذي اوجبه الاجماع وقوله تعالى (**فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ** * آل عمران: ٣١).

الثاني ردّ شهادتهم لدلالة الاجماع وقوله تعالى (**انْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ** * الحجرات: ٦) على ردّ شهادة الفاسق مع أنّه من المعلوم أنّ من لا تقبل شهادته في امر جزئي من امور الدّنيا فأولى أن لا تقبل في امور الآخرة الثابتة القائمة التي بها الفوز في الدارين والسعادة في العالمين.

الثالث وجوب المنع والزجر الّذي اوجبته عمومات الامر بالمعروف والنّهي عن المنكرمع أنّه حرمه قوله تعالى (**اِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ** * الاحزاب: ٥٧).

الرابع استحقاق العذاب والطعن واللعن واللؤم والذم بحكم قوله تعالى (**وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا اَبَدًا** * الجن: ٢٣) وقوله تعالى (**اَلاَ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ** * هود: ١٨) مع انها من اعظم المنفرات الثابت انتفاءه بالعقل وبالاجماع.

الخامس عدم نيلهم عهد النّبوّة بدلالة (**لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ** * البقرة: ١٢٤) فإنّ المراد عهد الامامة والنّبوّة باتفاق اهل التفسير.

السادس عدم كونهم من المخلصين عن اغواء الشياطين المغوين للمذنبين لقوله تعالى (**قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ اَجْمَعِينَ * اِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ** * ص: ٨٢-٨٣) مع ورود النص على اخلاص بعض الانبياء بدلالة قوله تعالى (**اِنَّا اَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ** * ص: ٤٦) وقوله تعالى (**اِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ** * يوسف: ٢٤).

السابع كونهم من متبعي الشيطان الداعي الى العصيان مع أنّه قطعي البطلان.

الثامن حرمانهم عن وصف المسارعة الى الخير وخروجهم عن المصطفين الاخيار بعد شهادة قوله تعالى (**اِنَّهُمْ كَانوُا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ** * الانبياء: ٩٠) (**وَاِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ ٱلاَخْيَارِ** * ص: ٤٧) على اتصاف بعضهم بالمسارعة الى الخيرات وكون بعضهم من المصطفين الاخيار.

التاسع كونهم اسوء حالا من آحاد الامة لتضاعف سيئات المقرّبين كتضاعف حسناتهم كما ضوعف حد الحر. وقيل لازواج النّبيّ (**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَاْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ** * الاحزاب: ٣٠).

وقيل دلالة هذه الوجوه على هذا المطلب لا يخلو عن ضعف اما الاول لأن

اتباع الانبياء لا يجب الاّ فيما يتعلق بالشريعة دون العادات والأمور الطبيعية.

أقول فعله كقوله حجّة فلو لم يدل على الفضل فلا اقل من أن يدل على الجواز ولولاه لبطلت الادلة الكثيرة التي اوردها الاصوليون. واما الوجوه التي بعدها فلأن ردّ الشهادة انما يكون بتعمد الكبيرة وكذا وجوب المنع والزجر واستحقاق العذاب واللوم واللحوق بالظلمة وباللذين يغويهم الشيطان وتمتيعه والحرمان عن المسارعة الى الخيرات وسوء الحال عن آحاد الامة كل منها لا يكون بمجرد فعل صغيرة من غير احتراز ولو عمدا وكبيرة سهوا فلا تدل الوجوه المذكورة على المدعي دلالة قطع.

أقول قد ورد أنّ كل صغيرة من الامام الّذي يقتدى به الناس كبيرة لسراية فسادها الى المقتدين. ولما كان منصب النّبوّة التشريعية اكمل من منصب الامامة المطلقة وقرب النّبيّ اعلى من قرب سائر المقرّبين لا جرم يكون مطالباً بآداب لا يطالب بها سائره فلا يبعد أن يكون سهو الكبيرة منه كعمدها من غيره وكذا عمد الصغيرة منه كالكبيرة من غيره في الحكم فيتم دلالة الوجوه على المدعي سيّما باعتبار اجتماعها وتأييد بعضها مع بعض وإن سلمنا عدم دلالة كل منها على الانفراد ومما يؤيد الوجوه كون الذنب ولو صغيرا او سهوا كبيرة موجبا لنفرة الناس عن اتباع المذنب ومنافيا لغرض البعثة كما ذكرنا واحتج المخالف بما ورد في القرآن من اسناد المعصية والفتنة والغي والزّلّة الى بعض الأنبياء مثل قوله تعالى (**وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى** * طه: ١٢١) (**فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ** * البقرة: ٣٦) ومن القصص الدّالة على صدور الذنب عمدا عن الانبياء مثل قصة اخوة يوسف وقصة قتل موسى عليه السّلام القبطي وسائرها وبما ورد في الأحاديث والأخبار مما يدل على ذلك المعنى.

والجواب أنّ اكثر ما نقل بطريق الآحاد في هذا الباب غير مقبول وما تواتر او نص عليه في القرآن فبعضها قبل البعثة وما علم وقوعه بعد البعثة فبالسهو والنسيان

او المراد من المعصية ترك الاولى مع أنّ بعض النصوص مصروف عن ظاهرها اما بتقدير كلمة او ذهاب الى تجوز مثلاً عصيان آدم عليه السّلام بأكله من الشجرة المنهية عن اكله كان قبل البعثة إذ لم يكن في الجنّة احتياج الى بعث النّبيّ ومع ذلك كان سهوا ظنا منه أنّ النّهي وارد على خصوص الشجرة دون النوع وانخداعها بمكر الشيطان وحلفه ويؤيده قوله تعالى (**فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا** * طه: ١١٥) ومع ذلك كان صغيرة وشديد العقاب من الله عليه بالاخراج من الجنّة والاهباط الى الارض ونزع اللباس كان اعتناء بشأنه بالمبالغة في التأديب وتبليغا له الى رتبة الاجتباء بذلك القدر من التتعيب ولعل في قضية اكل آدم من الشجرة وهبوطه بسببه الى الارض منافع لا يعد ومصالح لا يحد من الكمالات الظاهرة من نوع الانسان بسبب تكثر الافراد بطريق التوالد والتناسل الّذي لا تقبله النشأة الجنانية النورية الملكية فالمعاتبة الصادرة من الله تعالى في هذا الباب كلها اعتناء منه بآدم واولاده في صورة اعناء وايصال عذوبة في عين عذاب واما ما دلّ عليه قوله تعالى (**فَلَمَّا آتَيَهُمَا صَالِحًا جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَيَهُمَا** * الاعراف: ١٩٠) فذهب كثير من المفسّرين الى أنّ الآية في حق قريش والنفس الواحدة قصي بن كلاب وخطاب (**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ** * الاعراف: ١٨٩) لاولاده في عهد الرسول وهم قبيلة قريش والمراد بجعل روحها منها جعلها من نوعها ومن صنفها ومن قبيلها عربية قرشية واشراكهما تسمية بينهما بعبد الدار وعبد العزى وعبد مناف والذاهبون الى ورودها في حق آدم وحواء عليهما السّلام جعلوا اسناد الجعل في (**جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاءَ**) الى آدم وحواء اسنادا مجازيا اسناد الفعل المسبب وهو اولادهما الى السبب وهو نفساهما او جعلوا فاعل الجعل محذوفا وقدروا الكلام بجعل اولادهما له شركاء ويدل عليه قوله تعالى (**فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ** * الاعراف: ١٩٠) بصيغة الجمع والاّ فبراءتهم عن الشّرك مقطوعة بالعقل والنقل.

أقول ويحتمل أن يكون المراد من الشّرك غير الشّرك في الالوهية من الاصغاء

الى قول الشيطان في امر التسمية مثلاً واشراكه بالله في الاطاعة ولو في امر جزئي مع أنّ الاطاعة ينبغي أن تكون مختصة بالله خصوصاً من الانبياء كما ورد في الحديث التعبير عن الرياء اي قصد العامل من علمه رؤية غير الله بالشّرك الخفي وورد ايضاً نفس عبد الدّينار نفس عبد الدرهم واطلق على الميل اليهما العبودية فيكون شركهما عبارة عن معصية ما ولو صغيرة ولو سهوا واما ما ورد في حق ابراهم عليه السّلام من قوله (**هَذَا رَبِّي** * الانعام: ٧٨) وقوله (**بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ** * الانبياء: ٦٣) وقوله (**اِنِّي سَقِيمٌ** * الصافات: ٨٩) فقد عرفت تأويل القول الاول في صدر الكتاب والآخران وإن كانا كذبا لكن لتضمنهما المصلحة الكلية ودفع الشر الكبير حل النقول بهما مع أنّ الثاني كان بطريق التعريض والايهام والثالث بتأويل سقيم القلب من الهموم والاحزان مع أنّه يجوز أن تكون له تمارضة مزاجية في ذلك الوقت من حمى او تعب مجاهدة من جوع وسهر.

واما ما فعله اخوة يوسف بيوسف وهم يوسف بزليخا فكلها كان قبل البعثة من أنّ الهم مشروط بشرط مقدم يدل عليه (**لَوْلآ اَنْ رَآ بُرْهَانَ رَبِّه** * يوسف: ٢٤) وأنّ الهمة منازعة نفسانية جبلية غير قصد اختياري حتّى لا يدخل تحت التكليف فلا يكون معصية. واما قتل موسى عليه السّلام القبطي فقد كان خطأ وقبل البعثة.

أقول فلعلّه استحق القتل لظلمه واذائه المسلم وقصده قتله وفساده في الارض وكان وكز مومسى عليه السّلام دفعا له عن المسلم الاّ أنّه لما كان عنده دفعه من غير قتل احب واولى لنسب نفسه الى الظلم بالقتل الخطأ وندم وتاب تحزنا على ترك الاولى في فعله وإن كان مباحاً في نفسه.

و لم يثبت من خطيئة داود عليه السّلام سوى أنّه خطب مخطوبة اوريا او سأل اوريا أن يطلق أمراته ليتزوج هو بها وليس في ذلك غير ترك الاولى مع أنّ ذلك الفعل كان معتادا في ذلك العهد وتفرعاته واحزانه على الحد المنقول ما كانت الاّ لتركه الادب اللائق بمنصب النّبوّة.

واما ما ورد في حق سليمان عليه السّلام من قوله (**اِنّي اَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ** * ص: ٣٢) وما دلّ عليه قوله تعالى (**وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَنَ وَاَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ اَنَابَ** * ص: ٣٤) كلها من قبيل ترك الاولى. ومع ذلك كان سهوا وغفلة لا تعمدا وقصدا إذ غاية أمره أنّه فوت عباده معتادة له غير ثابت فرضية عندنا اشتغالا باستقراض الافراس التي هي من اسباب الجهاد وبالغ في حفظ ولده عن العفاريت حتّى غداه في السحاب فعاتبه الله تعالى بتركه الاولى من الانقطاع الى المسبب عن الاسباب بالقاء جسد الولد ميّتاً على كرسيه فاناب.

واما قوله تعالى (**وَهَبْ لِي مُلْكًا لاَ يَنْبَغِي لاَحَدٍ مِنْ بَعْدِي** * ص: ٣٥) فما كان حسداً او كبرا بل اظهارا للاعجاز لكون الملك والجاه إذ ذاك فخرا وله تأويلات اخرى اضربنا عن ذكرها لشهرتها.

أقول ويحتمل أن يكون مراده أن لا ينشأ في عهده بعد ملكه ملك يعادله في الملك ويغالبه على الهلاك مع علمه باعلام من الله بأن ملك الاسلام له مدة حياته وكل من لا يطيعه من الملوك على الشّرك بالله ومخالفته فخاف أن يغلبه ملك على الدّين ويقهر الاسلام والمسلمين فما سأل ملكاً لا ينبغي لأحد من بعده الاّ حمية للدين وحماية للمسلمين فيكون معنى بعدي بعد ملكي او بعد سبقك لي كما تقول انا فعلت كذا وفعل فلان بعدي اي بعد فعلي.

واما ما ورد في حق نبيّنا عليه افضل الصلوات والتسليمات ما يشعر بالذنب والعتاب فنبيّنه إن شاء الله في قوله رضي الله عنه (**ومحمّد حبيبه وعبده ورسوله ونبيّه وصفيه ونقيه لم يعبد الصنم ولم يشرك بالله طرفة عين قط ولم يرتكب كبيرة ولا صغيرة قط**). الحبيب فعيل يكون بمعنى المحب والمحبوب وكلا المعنيين صادق ووارد في حقه.

عليه السّلام ولكن المشهور وروده في الأخبار والأحاديث من ذكر نبيّنا عليه

السّلام بحبيب الله فهو بمعنى المحبوب وعن ابن عبّاس رضي الله عنه قال جلس ناس من اصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ينتظرون خروجه فخرج حتّى إذا دنا منهم سمعهم يتذاكرون فسمع حديثهم فقال بعضهم عجبا إنّ الله اتخذ من خلقه خليلا وقال آخر ما ذا يعجب من كلام موسى عليه السّلام كلمه الله تكليما وقال آخر فعيسى كلمة الله وروحه وقال آخر آدم اصطفاه الله فخرج عليهم وسلّم وقال **(سمعت كلامكم وعجبكم إنّ الله اتخذ ابراهيم خليلا وهو كذلك وموسى نجي الله وهو كذلك وآدم اصطفاه الله وهو كذلك الا وانا حبيب الله ولا فخر وانا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر وانا اول شافع واول مشفع ولا فخر وانا اول من يحرك حلق الجنّة فيفتح الله لي فيدخلونها ومعي فقراء المؤمنين ولا فخر وانا اكرم الاولين والاخرين ولا فخر)**.

وفي حديث أبي هريرة رضي الله عنه من قول الله تعالى لنبيّه عليه السّلام: **(اني اتخذتك خليلا)** مكتوب في التورية انت خليل الرّحمن وفي هذا المعنى أحاديث صحيحة كثيرة اسندها الثقاة الى الثقاة.

وفي قوله تعالى **(قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ** * آل عمران: ٣١) كفاية تامّة لثبوت المحبوبية للنّبي عليه السّلام فإنّ اتباعه إذا اوجب محبوبية الله للمتبعين فاعتبر كيف يكون حال المتبوع الموجب اثبات المحبوبية وفي هذه الآية دلالة على محبته ايضاً فإنّ اتباع افعاله إذا كانت ثمرة المحبة فافعاله الاصل التي هو فيها اولى.

وفي العرف يستعمل الحبيب لمن يكون محبوبا ويجب ايضاً من محبّته ويشهد العقل والنقل له ايضاً فالمحبة بين الله ورسوله متعاكسة من الطرفين وبالحقيقة محبة الله لعبده موجبة محبة العبد اياه كما يفهم من قوله تعالى **(يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ** * المائدة: ٥٤) ومحبة الله لعبده تقربه لحضرته قربا معنويا بتصفية باطنه عن الاعتقادات الزائغة والاخلاق السيئة وتزكية ظاهره عن الاعمال الخبيثة وتهذيبه ظاهرا وباطنا بالعلوم اليقينية والاحوال المرضية السنية والأفعال الحسنة الشّرعية ومحبة العبد اقباله بالكلية

على مولاه واعراضه عما سواه والاشتغال ظاهرا وباطنا بما امر به ونهي عنه هذا الّذي قلت هو وصف المحبة.

واما ذاته وحقيقته فهي امر مبحوثي يظهر في باطن العبد هو مبدأ كل الخيرات والحسنات ومدفع كل الشرور والقبائح والسيئات ولا تفصح عنه الالسنة والعبارات ويختص ادراكها بالاسرار الصافية والسّرائر الظاهرة والصفي ايضاً فعيل مثله بمعنى المفعول ومعنى الصفي الّذي اختاره الله واصطفاه من بين خلقه ليكون محل وحيه وتتزيل كتابه وحامل سرّه وخلافته ومعرفته ويكون واسطة بينه وبين خلقه تفيض عليه الطافه واعطافه بالذات وبوساطته على سائر عباده وفي كل نبيّ حصة من هذا الوصف بالنسبة الى امته الاّ أنّ نبيّنا عليه افضل الصلوات والتسليمات متصف بهذا الوصف بالنسبة الى امته وبالنسبة الى سائر الامم والى جميع الانبياء لأن النّبوّة وصف واحد في الاصل هو خلافة الحضرة الاحدية وصاحب هذا الوصف اصالة هو الروح المحمّدي والروح الكلّي الّذي هو أبوالارواح ونسبة سائر الارواح نسبة شعب وحصص وجزئيات بالنسبة اليه وهو واسطة بين الخالق والمخلوق والمفيض والمستفيض فكل يستمد من روحه ويستفيض بواسطة سرّه ويرى الحق من مشكاة رتبته وكل نبيّ يخلف عنه في بعثته وكل منهم حسنة من حسناته فلذلك ختم بظاهره أمر النّبوّة كما بدأ بحقيقته وصف الخلافة ودلائل نبوته وعلامات رسالاته ابعد من العد، لا يحد وهي اجناس وانواع وأشخاص بعضها متواترة بشخصها وبعضها بنوعها.

وإن كانت بعض افرادها آحادا وعمدتها توفقا في مراتب الاعجاز والخروج عن حد الطاقات وترفعا في درجات الثبوت والظهور بحيث يبقى مدى الدهور والاوقات القرآن المعجز بفصاحة الفاظه وعباراته وفصحاء العرب العرباء والمفحم ببلاغة اعتباراته بلغاء عدنان وصنعاء المحير باسرار حقائقه عقول العقلاء المبهت بانظار دقائقه علوم العلماء المعجب بعجائب تركيبه الخطباء والمسكت بغرائب ترتيبه

الادباء المشتمل علوم الاولين والآخرين (**وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ الاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ** * الانعام: ٥٩) قول فصل وما هو بهزل حكم محكم وجب سديد (**لاَ يَاْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ** * فصلت: ٤٢). فيه آيات كافيات واشارات شافيات فيه ما كان وما سيكون في الاولى والآخرة وفيه تبيان الوقائع والحقائق الباطنة والظاهرة فيه الأخبارات عن المغيبات الآتية وعن احوال القرون السالفة والامم الماضية فيكون القرآن مشتملا على اجناس وانواع من المعجزات مع بقائه مرور الدهور والاعصار وتلاحق الافكار وتظاهر الانتظار بحيث ما استطاعت القوى والقدر على أن يأتوا بشيء من مثله في قرن من القرون وفي قطرمن الاقطار.

ومنها التصرفات السماوية التي ما نقل عن احد من الانبياء مثله، مثل انشقاق القمر الّذي ثبت بنص القرآن وتواتر الأحاديث والأخبار.

قيل انشق القمرمرتين في عهد النّبيّ عليه السّلام ومثل حبس الشمس ثبت بنقل الثقاة عن الثقاة.

ومنها التصرفات الارضية المتعلقة.

اما بالجماد كنبع الماء من اصابعه بوضعها في الارض او ركوة ماء وتكثير الطعام بدعائه وكلام الاشجار بشهادتها بنبوته وانقلاعها عن اماكنها اجابة لدعوته ومثل بكاء الجذع وأنينه من شوقه اليه وحنينه وتسليم الاحجار والاشجار وسقوط الصنم باشارته اليه وتظليل الغمام وتسبيح الحصاة والطعام ورجفة الجبل والمنبر وهو عليهما وثبوتهما وسكونهما باشارته اليهما.

واما بالحيوان كتكلم الذئب والضب والظبي بشهادته وسجود الغنم والبعير وسائر الوحوش تعظيماً لطاعته.

واما بالانسان كتكلم الصبيان بفصيح اللسان وابراء المرضي وذوى العاهات واحياء الموتى من الحيوان والانسان مرات واجابة دعواته وقضاء حاجاته في اكثر اوقاته وسائر ساعاته في انواع مختلفة واجناس متعددة لا تكاد أن تحد وما عسى أن تعد.

ومن دلائل نبوّته شريف شمائله وخطير خصائله واستجماعه المكارم العلية والسير السنية من الجود والسماحة والشجاعة والفصاحة والاعراض عن الدّنيا والاقبال على المولى والامانة والعفة والشفقة على الامة والتواضع والمسكنة وحسن الصبر على مشاق الرسالة والثبات على الاستقامة والأخبارات الغيبية عن الاحوال الماضية والآتية بحيث ما وجد شيء من الخلاف ولا سمع من احد من الاسلاف والاخلاف خصوصاً المعارف الحكمية والعلوم اليقينية والكمالات الانسية والخصلات القدسية وصدق الاقوال وصلاح الاعمال وعلوّ الهمة والتحقق بحقائق الحكمة وصباحة الصورة وسماحة السيرة وسلامة الصّدور والفؤاد والرسوخ في الصدق والسداد بحيث كانت شريعته التي شرعها على امته يستجمع مكارم الاخلاق العلية ويشتمل المعارف الحكمية السنية بحيث ما شذت عنها حقيقة وما فاتت منها دقيقة وثمر مكاشفات غيبيته ويوجب مشاهدات عينيته حتّى كان دينه خير الاديان وامته اهدى الامم في الكمالات العلمية والعملية والصّالحات البدنيّة والقلبية.

ومن دلائل نبوّته ما وقعت عند ولادته من العجائب وما شوهدت من الغرائب وما حدثت من الامور العظام بحيث لا ينسى بل يبقى ذكره على ألسن الناس مرور الاعوام كسقوط قباب الكنائس العظيمة وخمود نيران المجوس القديمة وانخساف ماء البحيرة وسقوط شرافات طاق الاكاسرة بحيث غلبت على اهلها الدهشة والحيرة وما شوهد في مدينة مكّة من الامور الغريبة والاحوال العجيبة من ظهور الانوار ونزول الملائكة ونطق الجمادات واستبشارها بولادته وما تضمنه جسمه الشّريف من الكرامات مثل رؤيته من خلفه كرؤيته من القدام والنور الذي كان يتلألأ في جبهته مدى الايام وتوارث اجداده ذلك النور مشهور بالنسبة الى خاتم الانبياء في كل عصر بين الانام وختم النّبوّة بين كتفيه وولادته مختونا مستورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوأتيه وتأثير صحبته ومشاهدته في القلوب ووقوع هيبته في الانفس حتّى كأن كل من رآه مرعوب.

ومن تلك الدلائل ما شاع من اخبار قدومه وكمالاته وصفاته وانختام النّبوّة به في كل الاعصار حتّى بشّر به كل نبيّ ونطق به كل كتاب واخبر عن شأنه الرهابين والاحبار ثم ظهور دينه ودولته على الاديان والدول وغلبة شرعه وملته على الملل والنحل بحيث قهر القياصرة وكسر الاكاسرة مع وحدته وغربته في اول نشأته وبدأ بعثته واتفاق اهل العالم طرا على معاداته ومخالفته وقوة الدّين يوماً فيوماً وشوكته وتأييد الله له فوق العادة ونصرته مع ما ظهر في امته من الرجال الكمل في انواع الفضائل من العلم والعمل من ارباب الكرامات واصحاب المقامات حتّى كان علماء امته كأنبياء بني إسرائيل وكان كما اخبر به النبي فيما صح عنه من الاقاويل وتصديق الوقائع سائر اخباراته في زمانه عن الامور الآتية من فتح البلاد وقهر اهل العناد وتكاثر الامة وشوكة الملة وتغير الزمن وظهور الفتن واشراط الساعة وامارات قيام القيامة وعدم اتيان احد بمثل اقصر سورة من القرآن ما تعاقبت الشهور والاعوام وتلاحقت الدهور والازمان وعدم وجدان مثله في كلام الاولين والآخرين ولا ما يقاربه في اللفظ ولا في المعنى بحيث اعترف الكل بعزهم طائعين او كارهين من اوضح الآيات وابين البينات والحجج القاطعة والبراهين الساطعة وبالجملة آيات نبوّته اكثر من أن تحصى واظهر من الشمس في الضحى خصوصاً عند الاجتماع والتظاهر والتشاهد على الصدق والتناصر فالمنكر مكابر والجاحد معاند فإنّ ما ذكرنا من معجزاته بعضها متواترة بالشخص وبعضها متواترة بالنوع فلا يلتفت الى مغالطاتهم من أنّ الشريعة المتقدمة إن كان حقا مطابقا للحكمة لا يجوز نسخها والاّ لا يجوز شرعه لأن المصالح الحكمية تتغير وتتبدل بحسب الازمان فكم مصلحة في الماضي تكون مفسدة في الحال او في الاستقبال فيجوز تبديل الشرائع بحسب تبدل الحوادث والوقاحة.

ومن أنّ موسى عليه السّلام اخبر بتأبيد دينه وشريعته وتواتر هذا الخبر منه لأنه كذب وافتراء على موسى عليه السّلام ودعوى التواتر ادعاء محض كيف وقد

قال اليهود في فتنة بخت النصر عما يبلغ اخبارهم التواتر.

أقول ولو سلّم فيجوز أن تكون اخبار موسى عليه السّلام عن تأبيد دين الاسلام والتوحيد الّذي تشترك فيه الانبياء كلهم ومع أنّ تواتر التورية الناطقة ببشارة قدوم خاتم الانبياء اقوى واصدق من ادعائهم.

ولقد ورد في السفر الخامس: منها ما ترجمته جاء الله من طور سيناء واشرق من سيعر واستعلن من جبال (فاران) وفاران موضع بقرب مكّة والمراد نزول الكتب السماوية التورية والانجيل والفرقان في الطور و(سيعر) وهي قرية كان يسكنها عيسى عليه السّلام وفاران يعني بادية العرب وجاء فيه ايضاً ما معناه اني مقيم لهم اي لبني إسرائيل نبيا من بني اخوهم بني اسماعيل مثلك اي في كونه مبعوثا بشريعة مستأنفة فيها مصالح الدارين واجري قولي في فيه ويقول لهم ما أمره به والرجل الّذي لا يقبل قول النّبيّ الّذي يتكلم باسمي فإنّا انتقم منه فلا يمكن أن يراد انبياء بني إسرائيل لأنّهم ليسوا من بني اخوهم بل هم منهم وايضاً لا نبيّ منهم يكون مبعوثا بشريعة مستأنفة مشتملة على بيان مصالح الدارين.

وجاء في السفر الاول أنّه تعالى قال لابراهيم إنّ هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع. وكذا ورد في الانجيل في مواضع شتى بشارة قدومه وعبر عنه (بالفارقليط) وهو روح الحق واليقين وقيل معناه كاشف الخفيات وورد في الاصحاح الرابع عشر انما انا اطلب لكم الى أبي حتّى يمنحكم ويعطيكم (فارقليطا) ليكون معكم الى الابد.

وفي الخامس عشر فاما (فارقليط) روح القدس الّذي يرسله أبي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته لكم.

ثم قال واني قد اخبرتكم بهذا قبل أن يكون حتّى إذا كان ذلك تؤمنوا به.

وفي السادس عشر أقول لكم الآن حقاً يقيناً إنّ انطلاقي عنكم خير لكم فإن لم انطلق عنكم الى أبي لم يأتكم (فارقليط) وإن انطلقت ارسلت به اليكم فإذا ما

جاء هو نعيد اهل العالم ويدينهم ويوقفهم على الخطيئة والمبرة.

ثم قال فإذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويدبركم ويذكركم لجميع الخلق لأنه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه ومعلوم أنّه ما جاء بعد عيسى باسمه اي بالرسالة احد غير نبيّنا عليه السّلام.

وورد في الزبور ايضاً تقلّد ايها الجبار السيف فإنّ ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة عينك وسهامك مسمومة والامم يخسرون بحبك وبهذا المعنى وردت آيات كثيرة في الكتب المنزلة فيكون انكار اليهود ونقلهم عن موسى تأييد دينه ودعواهم التواتر تكذيب منهم لكتابهم وسائر الكتب المنزلة ايضاً.

و اما المنكرون لعموم دعوته وشمول بعثته والمدعون لاختصاص نبوّته بالعرب فكل ما ذكر من الدلائل يكذبهم ويشهدهم عليهم من حيث دلالته على صدقه في دعوى النّبوّة مع أنّ كون النّبيّ صادقا مصدقا في جميع ما اخبر به معلوم ومتفق عليه.

وفي القرآن ايضاً تنصيصات لعموم دعوته مثل قوله تعالى (**وَمَا اَرْسَلْنَاكَ اِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا** * سبأ: ٢٨) (**قُلْ يَآ اَيُّهَا النَّاسُ اِنِّي رَسُولُ اللهِ اِلَيْكُمْ جَمِيعًا** * الاعراف: ١٥٨) (**وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّنَ** * الاحزاب: ٤٠) (**قُلْ اُوحِيَ اِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ** * الجن: ١) (**لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّه** * الفتح: ٢٨).

واما الأحاديث الصّحيحة فكثيرة في هذا المعنى ثبت عنه عليه السّلام برواية ابي ذرّ وابن عبّاس وابن عمر وأبي هريرة وجابر رضي الله تعالى عنهم أنّه قال عليه السّلام (**أعطيت خمسا**) وفي رواية (**ستا لم يعطهن نبيّ قبلي نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي الارض مسجدا وايما رجل من امتي ادركته الصّلاة فليصل واحلت لي الغنائم ولم تحل لنّبيّ قبلي وبعثت الى الناس كافة وأعطيت الشفاعة**).

واما كونه عليه السّلام صفيه من بين خلقه وفضله على من سواه من المخلوقات من الرسل والانبياء والملائكة فضلاً عن سائر الناس.

اما فضله على الملائكة فبأدلة فضل البشر على الملك كما ذكرنا وبالأحاديث

الدالة على فضله على جميع المخلوقات.

واما فضله على سائر الانبياء فعليه دلائل من الكتاب والسّنّة واجماع الامة.

واما الاجماع فقد تواتر بين الأئمة أنّ اهل كل قرن من قرن الصّحابة ومن بعدهم اطبقوا على أنّه افضل الانبياء واجمعوا اجماعا مستنداً الى النصوص.

واما السّنّة فقوله عليه السّلام (**فانا اتقى ولد آدم واكرمهم على الله ولا فخر**) ومن حديث انس رضي الله عنه (**انا اكرم ولد آدم على ربي ولا فخر**) وفي حديث ابن عبّاس رضي الله عنهما (**انا اكرم الاولين والآخرين ولا فخر**). وعن انس رضي الله عنه أنّ النّبيّ عليه السّلام اتى بالبراق ليلة اسري به فاستعصب عليه فقال له جبرائيل (أبمحمّد تفعل هذا فما ركبك احد اكرم على الله منه) فارقص عرقا وما في هذا المعنى من الأحاديث الصحاح.

واما الكتاب فقوله تعالى (كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّة اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ * آل عمران: ١١٠) (**وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ** * البقرة: ١٤٣) فإنّ من المعلوم أنّ خيرية الامة ليست الاّ لخيرية الشريعة التي كلفهم بها وجعلها لهم طريقة يسلكون منها الى مبلغ كمالهم وخيرية الشريعة خيرية النّبيّ المبعوث بها وكذلك الآيات والأحاديث الدّالة على خصوص عموم البعثة به عليه السّلام دليل على فضله على سائر الانبياء وكذلك كونه خاتم النبيين واختصاصه باعجاز القرآن المختص من بين سائر المعجزات ببقائه مرور الدهور والازمان. وكذلك نسخ شريعته سائر الاديان من غير أن يكون منسوخا وكون شهادته على كافة البشر كلها من دلائل فضله وإذا ضم بهذا ادلة فضل البشر على الملائكة مع أنّ فضل الانبياء على سائر الناس غنى عن البيان يثبت كونه عليه السّلام افضل الخلائق.

واما قوله عليه السّلام (**و لا تخيروني على موسى**) وقوله عليه السّلام (**وما ينبغي لأحد أن يقول إني خير من يونس ابن متى**) فليس نفياً لخيريته منهما عند الله وفي نفس الامر بل نفي للتصريح والقول بها كراهية أن يؤدي الى تخفيف بعض

الانبياء بالنسبة الى افهام العامة وتخصيصهما بالذكر فلعلّ السبب في تخصيص موسى وقوع المنازعة بين اليهود والمسلمين في بيان الفضل بين نبيّنا وموسى عليهما السّلام فكان مظنة أن يتفق تخفيف من احد من المسلمين لموسى عليه السّلام بسبب التعصب الواقع بينهم في امر التفضيل.

واما يونس عليه السّلام فلعلّه كان ذهابه مغاضبا لنجاة قومه بعد ما اوعدهم بالعذاب كما اخبر عنه تعالى بقوله (**اِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ اَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ** * الانبياء: ٨٧) واخلاف الله الوعيد الصادر عنه مظنة زعم القصور في حقه عليه السّلام بالنسبة الى الاذهان القاصرة لنهي نبيّنا عليه السّلام عن التصريح بتفضيله عليه ليتحقق فضله عند العامة ومع ذلك فالحديثان محمولان على التواضع والمسكنة وهضم النفس فضله على الجميع.

واما كونه عليه السّلام لم يعبد الصنم و لم يشرك بالله شيئاً طرفة عين قط فبالنقل الصّحيح المشهور والمتواتر من حاله صلّى الله عليه وسلّم مع قيام الدليل على عصمة الانبياء مطلقاً عن الشّرك من منافاة الشّرك للمتبوعية في التوحيد وانعقاد الاجماع عليه وكذا الكبيرة انعقد الاجماع على عصمة الانبياء منها فضلاً عنه عليه السّلام.

واما عصمته عن تعمد الصغائر فثابتة بالبرهان الّذي دلّ على عصمة النّبيّ مطلقاً منه من لزوم الفسادات على تقدير الجواز وايضاً الأحاديث الدّالة على أنّه اسلم قرينه من الجن وأنّه ما جعل الله للشيطان عليه سبيلا وكون رؤيته الفعل من واحد مع سكونه عن نهيه دليلاً على الجواز وكون الفعل عند التعارض مع القول اقوى في الحجية عند البعض وكون فعله دليلاً على الجواز عند الجمهور وما ورد من فضل الاقتداء به على الاطلاق كلها يدل على عصمته من تعمد الصغائر وكيف عن الكبائر ثم إنّ الصّحيح أنّه عليه السّلام ما كان متبعا لنّبيّ قبله قبل البعثة ولا مكلفا بشرع سابق حتّى تكون مخالفته له معصيته.

واما ما استقل فيه العقل من التوحيد والتنزيه فلا شكّ أنّه على الحق واليقين فيه فيكون ما ورد في حقه عليه السّلام مما يدل على الذنب مثل قوله تعالى (**وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ** * المؤمن: ٥٥) (**عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ** * التوبة: ٤٣) (**لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَاَخَّرَ** * الفتح: ٢) فمحمول على الزلات والخطيئات بطريق السهو والنسيان فلا يكون ذنبا حقيقة وانما تسميته بالذنب بالنسبة الى جلالة منصبه وعلو شأنه وكمال قربه تطهيرا له عن السهو ايضاً واعتناء بشأنه ومبالغة في حسن تأديبه وارشادا له الى ذروة الكمال.

ومن هذا القبيل ما ورد في صورة الّمعاتبة في حقه عليه السّلام مثل قوله تعالى (**لَمَسَّكُمْ فِيمَا اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** * الانفال: ٦٨) (**عَبَسَ وَتَوَلَّى اَنْ جَاءَهُ الْاَعْمَى** * عبس: ١-٢) فإنّه تلطف في الخطاب وحمل له على الاحتياط بالعتاب وصيانة له عن ترك الاولى في بعض الآداب.

واما ما روي من أنّه عليه السّلام حين قرأ في سورة النجم (**اَفَرَاَيْتُمُ اللاَّتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَوةَ الثَّالِثَةَ الْاُخْرَى** * النجم: ١٩-٢٠) جرى على لسانه تلك الغرانيق العلى وأنّ شفاعته لترجى واخبره جبرائيل فتنبه وحزن حزنا شديداً فنزل في تسليته قوله تعالى (**وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلاَ نَبِيٍّ اِلاَّ اِذَا تَمَنَّى اَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي اُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ** * الحج: ٥٢) فالحق الصدق إنّ هذه الرّواية غير صحيحة وما اخرجه احد من المشايخ واختلف فيه روايات الناقلين بعضهم رواه في حال الصّلاة وبعضهم خارجها وبعضهم تلفظ النّبيّ به وبعضهم تخليط الشيطان وبعضهم تكلم القريش به خلال قراءة النّبيّ خوفا منهم مذمة النّبيّ المتهم عند ذكرها وهذا الاختلاف امارة الكذب إذ من المعلوم أنّ الحادثة ما تكررت فيكون المراد من تمني النّبيّ حديث النفس ومن القاء الشيطان تخليطه الأحاديث النفسية بشيء غير الهدى. ولكن الله لا يمكنه منه بل ينبّه النّبيّ ليتبرأ منه فينسخ الله ما يلقي الشيطان ويلقن النّبيّ ما هو الاصوب والاولى ويحكم بذلك آياته وعلى تسليم

الرّواية فالحق أنّ التكلم بهذه الكلمة صدرت عن الشيطان او عن قريش بأن يتكلموا بها في سكتة النّبيّ خلال قراءته تخييلا وتلبيسا على بعض الناس أنّه من قراءة النّبيّ فتنة للاسلام واضلالا للانام لكن اباد الله كيدهم بتنبيهه النّبيّ فتنته ونبه فنسخ مكرهم بالقائهم وأحكم آيات الله وغاية الامر ان يتكلم بها النّبيّ سهوا منه في اول الوهلة من تخليطهم وتدليسهم وتنبهه سريعاً فلا يلزم الاّ السهو والغفلة فلا دلالة فيه على التعمد والقصد ولكل من الآيات الواردة في امثال هذه المعاني مجال آخر غير ما يفهم من ظاهره فهي بمعزل عن الدلالة على صدور تعمد الذنب من الانبياء بالكلية. وههنا نكتة اخرى وهو أنّه كما أنّ لله تعالى أمراً ونهيا شرعيين واردين على السنة الانبياء فكذلك امر ونهى اراديان وهما تعلق ارادة الله بوقوع شيء وعدم وقوع آخر واشار اليه بقوله (**وَاِذَآ اَرَدْنَآ اَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا** * الإسراء: ١٦) فإنّ من المعلوم أنّ الامر الشرعي من الله لا يتعلق بالفسق لكن يتعلق به ارادته لحكمة اوجبت ذلك على ما هو الحق كما بينا فلا يبعد أن يكون من عباد الله من يطلعه على اسرار تقديره في بعض الامر فيرتكب ما نهاه الله نهيا شرعيا امتثالا للامر الارادي التقديري فإنّه وإن اطلق عليه العصيان في لسان الشّرع لكن ليس هو كعصيان العوام الصادر عنهم عن محض شهوة وخساسة طبع. وايضاً يشعر الحديث الوارد في اهل البدر من أنّه اطلع الله على اهل بدر فقال (**إعملوا ما شئتم فانّي قد غفرت لكم**) بأن من عباد الله من يرفع عنه بعض التكاليف إذا ورد النص في حقه من الشارع فاولى أن يكون هذا الحكم في الشارع المتلقي احكام الشّرع بالذات من الله وكذلك خرق خضر عليه السّلام سفينة القوم وقتله الغلام الصغير لذنوب مستقبلة بتوقع وقوعها في الاستقبال كل ذلك خارج عن عمومات الشرائع فيعلم أنّه يمكن أن يكون لله تعالى امر خاص في شأن بعض عباده الكمّل غير العمومات وامثال كثيرة في حق الانبياء كخصائص النّبيّ عليه السّلام مثل احلال الله تعالى له تسعة ازواج وغير ذلك ومع تحقق امثال هذه الاحتمالات في شأنهم فلا مساغ في

حمل ما شوهد او سمع منهم على الذنب وإن كان في صورة الذنب والله اعلم فإن قيل ومع بقاء هذا الاحتمال لا يبقى فعل النّبيّ حجّة للاقتداء.

قلت هل تبقى حجّة إذا لم يظهر النّبيّ نهي الامة عنه اما بنهي صريح كما في التزوج واما بفعل آخر كاظهاره الندامة عن ذلك الفعل كما في ما يعد ذنبا.

قال رضي الله عنه (**وافضل الناس بعد النبيين عليهم الصّلاة والسّلام أبوبكر الصديق ثم عمر بن الخطاب الفاروق ثم عثمان بن عفان ذو النورين ثم علي بن أبي طالب المرتضى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين عابدين ثابتين على الحق ومع الحق كما كانوا نتولاهم جميعا**) إعلم أنّه لا شكّ في امامة الخلفاء الاربعة على الترتيب المذكور امامة شرعية وخلافة حقا لاجتماع شرائط اهلية الامامة في كل منهم من الاسلام والحرية والعقل والبلوغ والذكورة والاجتهاد والعدالة لأن ولاية الظالم سبب لاختلال الانتظام كما قيل لا يصلح فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهالهم سادوا والشجاعة والرأي والكفاية والسمع والبصر والنطق والقرشية إن وجد قريشي مستجمع لهذه الخصال والقطع بوجود سبب انعقاد عقد الامامة في حق كل واحد من هؤلاء بما تواتر من احوالهم فإنّ طرق انعقاد الامامة ثلاثة.

احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس ممن يتيسر حضوره منهم من غير اشتراط العدد ولا اتفاق من في سائر البلاد حتّى تكفي بيعة واحد مطاع وهذا وقع في حق أبي بكر رضي الله عنه يوم توفي رسول الله صلّى الله عليه وسلم.

واجتمع الصّحابة في سوق بني ساعدة وقال الانصار منا امير ومنكم امير وردّ أبوبكر رضي الله عنه هذا القول بما رواه عن النّبيّ عليه السّلام من قوله (**الأئمة من قريش**) ثم بايع عمر ابابكرثم بايع سائر الصّحابة غير علي والزبير والمقداد وسلمان وأبي ذر رضي الله عنهم. ثم اتفقوا على بيعته بعد تلعثم وتردد كان من علي وبعض من الصّحابة الذين تبعوا عليا في هذا الامر فانعقدت امامة أبي بكر باتفاق من

الصّحابة واجماعهم.

وبهذا الطريق انعقدت امامة علي رضي الله عنه بعد ما استشهد عثمان رضي الله عنه بثلاثة ايام او خمسة ببيعة من حضر من الصّحابة كزبير وطلحة وسعد بن أبي وقاص وابن عمر وابن عبّاس بالتماس وابرام منهم بعد مدافعات طويلة كانت منه وقوله: اتركوني والتمسوا غيري واتفق اهل الحل والعقد على بيعته ثم وقعت الحرب والفتنة لسبب آخر كما قال امام الحرمين لا اكترث بقول من يقول لا اجماع على امامة علي فإنّ الامامة لم تحمد له وانما هاجت الفتن لأمور أخر وقول رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم (**الخلافة بعدي ثلاثون سنة**) يدل على امامته كما يدل على امامة الخلفاء الثلاثة وايضاً قول النّبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم له (**انك تقتل الناكثين والمارقين والقاسطين**) يدل على حقيته في الحروب الثلاثة حرب يوم الجمل وحرب الصفين وحرب نهروان لكون مخالفيه ناكثين اي ناقضين للعقد والبيعة وهم الذين خالفوا يوم الجمل ومارقين اي خارجين سميت الخوارج بذلك لقوله عليه السّلام (**يمرقون من الدّين كما يمرق السهم من الرمية**) وقاسطين اي جائرين ولا يثبت الحقية في الحروب له الاّ لكونه خليفة حقاً واماما صدقا وكذا قوله عليه السّلام لعمار (**ستقتلك الفئة الباغية يا عمار**) تصريح بخلافة علي وبغى معاوية[١] والثاني من طرق الانعقاد استخلاف الامام السّابق وعهده كما فعل ابوبكر وعهد له بالامامة ومن هذا الطريق جعل عمر رضي الله عنه الخلافة شورى بين ستة إذ هو عهد منه على واحد منهم من غير تعيين وتفويض التعيين الى رأيهم كأنه يولي بنفسه

---

(١) الإختلاف والمحاربة التي دارت بين كبار الصحابة ليستا نتيجة العناد أو العداوة بل نتيجة الاجتهاد منهم وكانتا لإرادتهم التمسك بأمر الشريعة الغراء واجتهاد علي بن ابي طالب كان اقوى واصوب من اجتهادهما أيضا ولكن الصحابة رضي الله عنهم لكونهم مجتهدين جميعا ومنهم معاوية وعمرو بن العاص لم يجز تقليدهما واقتداؤهما بسيدنا علي رضي الله عنهم وكان يلزم عليهما أن يعملا حسب اجتهادهما وقال علي في خطبته في حق معاوية (إنّ إخواننا بغوا علينا ليسوا بكفار ولا فساق فإن لهم تأويلا يمنعوا عنهم الكفر والفسق)

تعيين واحد من الستة بأن نفى من عداهم وكلهم في تعيين واحد من هؤلاء. والطريق الثالث القهر والاستيلاء والشبه أن تكون امارة معاوية من هذا القبيل ولا يشترط أن يكون هاشميا ولا أن يكون معصوما ولا أن يكون افضل من يولى عليهم واشترطت الشيعة هذه الثلاثة وحصروا طريق الانعقاد في النص وادعوه في علي ونفوه في غيره ولذلك قدحوا في امامة الأئمة الثلاثة وشاع مسألة التفضيل بين اهل السّنّة والشيعة فضلوا عليا وكذا جمهور المعتزلة. وقال اهل السّنّة الفضل بينهم على نسبة امامتهم ومال بعضهم الى تفضيل علي على عثمان رضي الله عنهما وتوقف بعض منهم في الفضل بينهما. وقال امام الحرمين لا طريق الى القطع في هذه المسألة إذ العقل ليس بمستقل والنقل لا يخلو عن تعارض لكن الظن على فضل أبي بكر ثم عمر واما بين عثمان وعلي فالظنون متعارضة. ولنا ايضاً في اثبات امامتهم أنّ الصّحابة اتفقوا على أنّ الامامة لا تعدو ثلاثة ابا بكر وعليا والعبّاس.

ثم لما بايعاه تقررت امامته إذ لولاه لما ساغ لها التسليم والسكوت عن الحق وايضاً وعد الله المؤمنين الاستخلاف بقوله تعالى (**وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ** *. النور: ٥٥) ولا خلف في وعده ولا صدق في غيره من هذه الاربعة. وايضاً جعل المفسّرون الداعي (**سَتُدْعَوْنَ اِلَى قَوْمٍ اُولِي بَاْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ اَوْ يُسْلِمُونَ فَاِنْ تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللهُ اَجْرًا حَسَنًا** * الفتح ١٦) ابا بكر والمدعوين بني حنيفة وقوم مسيلمة الكذاب او عمر والمدعوين قوم فارس والداعي الاطاعة يكون اماما. وخلافة عمر تدل على خلافة أبي بكر دلالة الفرع على الاصل وكذا العكس دلالة الاصل على الفرع وقوله عليه السّلام: (**اقتدوا بالّذين من بعدي أبي بكر وعمر**) يدل على امامتهما وايضاً استخلافه على الصّلاة من غير أن يعزله كما افتراه الروافض.

وقوله في مرضه: (**ايتوني بكتاب وقرطاس اكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف فيه اثنان ويأبى الله والمسلمون الاّ ابا بكر**).

وقول الصّحابة له خليفة رسول الله بعد ما صدقهم بقوله: (**أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ** * الحجرات: ١٥) كل من ذلك يدل على خلافته. وقوله عليه السّلام (**الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم يصير ملكاً عضوضا**).

يدل على خلافة الاربعة إذ الثلاثون تكمل بخلافة علي واحتجت الشيعة على أنّ الامام الحق بعد رسول الله علي لا غير بأنّ العصمة والافضلية على اهل زمانه والنص على امامته شرائط الامامة ومنحصرة في علي وكلا المقدمتين محل منع ولا دليل يعتد به لهم على اثبات المقدمتين.

اما دلائلهم على اشتراط العصمة احدها قياس الأمامة على النّبوّة من حيث اشتراكهما في اقامة الدّين وحماية حوزة الاسلام وتنفيذ الاحكام.

والجواب منع كون مدار العصمة هذه الاوصاف لم لا يجوز أن يكون شرف الوحي ومنصب التشريع او غيرهما مما اختص بالنّبوّة والثاني أنّ وجوب الطاعة يستلزم تحقق العصمة لأن الفسق يستلزم المخالفة فوجوب الطاعة لا يكون الاّ بالعصمة.

والجواب أنّ الامامة لا يجب طاعته على الاطلاق بل في ما وافق الشّرع الثالث أنّ المعصية ظلم ولا ينال عهد الامامة الظلمة لقوله تعالى: (**لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ** * البقرة: ١٢٤) لأن المراد عهد الامامة بقرينة مجيئه بعد قوله (**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي** * البقرة: ١٢٤).

والجواب أنّ المراد النّبوّة بدليل كون الخطاب لأبراهيم عليه السّلام وأنّ كل معصية لا يلزم أن يكون ظلما.

الرابع أنّ الغرض من نصب الامام حفظ الشريعة والفاسق ناقض للشريعة لا حافظ لها.

والجواب إنّ للحفظ مراتب كثيرة متفاوتة ويتحقق بعض مراتبه يكفي وإن فات البعض ولو كان تحقق جميع المراتب لازما لما تحقق الفرق بين النّبيّ والامام.

واما دليلهم على اشتراط الافضلية فهو أنّ تقديم المفضول على الفاضل قبيح والقبيح لا يجوز.

والجواب أنّ القبح الشّرعي بمعنى استحقاق فاعله العقاب غير مسلم وكذا استلزام القبح العقلي عدم الجواز الشرعي لأنه ما ورد النّهي منه في الشّرع.

وقيل الافضل اقرب الى انقياد الناس واجتماع الآراء على متابعته. وايضاً يقتضي كونها خلافة للنّبي أن يكون مقارنا لأعلى مراتب الفضل لا على مراتب الفضل.

والجواب أنّ المفضول قد يكون اقرب الى القبول بقدرة ومنعه له او لكونه ذا رأي وبصيرة في أمر النظام وضبط الانام وامثال ذلك وبمثل هذا السبب قد يكون المفضول احق بمنصب الخلافة وقد يستدل على عدم اشتراطه باجماع العلماء على خلافة بعض الخلفاء الامويين مع وجود من هو افضل منهم وبجعل عمر الامامة شورى بين ستة مع تقرر فضل عثمان وعلي على من عداهما منهم وبأن الفضل امرخفي يتعسر الاطلاع عليه فيفضي اشتراطه الى تكلف وتشويش أمر النظام.

واما ما استدلّوا به على أنّ طريق انعقاد عقد الامامة ليس الاّ النص فوجوه:

الاول أنّ بعض الشرائط كالعصمة والافضلية لا يمكن الاطلاع عليه بدون النص وما سبق من منع اشتراط الشرائط المذكورة جواب هذا.

والثاني أنّ آحاد الامة لا ولاية لهم على الامور الجزئية والمخاصمات الواقعة بين الأشخاص فكيف يتولوّن اثبات الرياسة الكبرى والامامة العظمى والاقدار على الامور بغير قدرة على أمر جزئي.

والجواب أنّ الأحاد يقدرون على ذلك بإقدار الله وشرع الشارع كجواز التحكم وامان مسلم لكافر مع أنّ الولاية لكل مسلم ثابت في الجملة حين لا والي ولا امام.

والثالث أنّ نصب الامام باختيار الناس مثار الفتن مع أنّ الغرض منه دفع الفتن.

أقول المعتبر اختيار أهل الحق والدّين والانصاف وهو ليس بمثار للفتنة غالبا

واتفاق الفتنة على الندرة بسبب خروج بعض الناس عن الحق والانصاف لا ينفي ولا ينافي ذلك بالكلية مع أنّ المحذور باق في النص ايضاً فإنّ جميع الفتن وقعت مع زعمهم النص في امامة علي واولاده.

والرابع إنّ الامام خليفة الله ورسوله ولا خلافة لهما الاّ باستخلافهما.

والجواب أنّ استخلاف العباد بأمرهما مثل استخلافهما.

والخامس لو جاز نصب الامام بالبيعة فإذا فرضنا نصب امامين في قطرين من غير علم من كل من الطائفتين بنصب الأخرى ومن غير علم بتقدم احد البيعتين على الاخرى لا يترجح اثبات أحد المنصوبين ونفي الآخر فيبقى الزمان بلا امام.

والجواب أنّ عليهم أن يختاروا واحداً منهما او غيرهما ويغمضوا عن البيعتين ويجعلوهما كأن لم يكن.

والسادس إنّ الشارع ما ترك البيان في المصالح والمفاسد حتّى في الشين والمكاره وما اهمل الاستخلاف في البلاد في غسه ولو مدة قليلة فكيف يترك البيان في مثل هذا الامر المهم الّذي تنوط به اقامة اركان الدّين وانتظام سائر احوال المسلمين ام كيف يهمل الاستخلاف في غيبة الابدية مع أنّه لأمته كالاب الشفيق لاولاده فترك انصابهم لمن اعتمد عليه ينافي طريقته وسيرته وشفقته.

قلت ولعمري أنّه كان الانسب بطريقته وشفقته البيان الاّ أنّه عليه السّلام قد ترك إذ لو نص لما خفي على الاصحاب ولما تركوا جميعا سلوك سبيل الصواب ولاحتج بالنص من نص بلا ارتياب فلعلّه عليه السّلام تركه اعتمادا لاصحابه في اتباعهم الحق واجتنابهم الهوى في نصب الامام كما اخبر عنه بقوله (**الخلافة بعدى ثلاثون سنة**) او لحكمة اخرى ما بلغها علمنا كما في بعض المسائل التي اضطر الفقهاء فيها الى القياس وإذ قد عرفت اجوبة ادلتهم على اشتراط الامور المذكورة في الامامة فلنذكر الآن اجوبة ادلتهم على انحصار العصمة والافضلية والنص في علي دون غيره من الأئمة الثلاثة.

اما عصمة علي فيدعون فيها الاتفاق دون غيره ولعمري هذا ادعاء محض وإن قالوا انها ما اشرك قط بل اسلم في صباه حينما تعقل وفهم واتبع النّبيّ في الصّلاة فمسلم لكن لا يكفي هذا القدر في العصمة ومن الاصحاب من لم يشرك قط كثير غيره مثل ابن عبّاس وابن الزبير وابن عمر ونحن لا ننفي عصمته ولكن لا نحصر العصمة عليه فإنهم كانوا اخيار اصحاب رسول الله ومبشرين بالجنّة فإنّ عوّلوا في هذا الباب على قوله عليه السّلام (**اطلع الله على اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فانّي قد غفرت لكم**) فاهل البدر كلهم مشتركون في هذه واما تخلف عثمان عن مشهد البدر فقد بين عذره وأنّه في الحكم منهم وإن غاب بالجسم وما قدحوا به في حق الخلفاء كله مقدوح وقدحهم راجع الى قدح من اخبارهم ونص في حقهم بالفضل وبشرهم بالجنّة وشهد لهم بالمغفرة.

واما ما قالوا في حق أبي بكر رضي الله عنه فمنها أنّه اشرك زمانا والمشرك ظالم والظلم لا ينال عهد امامة وهذا القول ظلم فإنّ الاسلام يهدم ما قبله ومنها أنّه منع ارث النّبيّ مع أنّ الارث نص الكتاب بخبر آحاد وهو (**نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة**) ولا يجوز تخصيص الكتاب بغير المتواتر من الأخبار فكان مخالفة للكتاب قطعا.

والجواب أنّ سماعه من في رسول الله اقوى عنده من التواتر مع أنّ الكتاب لكونه ظني الدلالة وإن كان قطعي المتن فقد جوزوا تخصيصه بخبر الواحد القطعي الدلالة وإن كان ظني المتن ترجيحا لقوة الدلالة على قوة النقل.

ومنها أنّه ردّ دعوى فاطمة هبة رسول الله قرية فدك لها وشهادة على وام ايمن فيها وصدق ازواج النّبيّ في ادعائهن الحجرات من غير شاهد اصلاً.

والجواب على تسليم صحة الخبر انه رأى اجتهادا عدم قبول شهادة الزوج على الزوجة وعدم كفاية رجل وامرأة في الشهادة ولعلّه حكم للازواج.

ومنها أنّه قطع يسار السارق وقال لجدة سألته عن حقه في الارث لا اجد لك

في كتاب الله ولا سنة نبيّه حتّى قال المغيرة إنّ رسول الله اعطاها السدس فقال اطعموا الجدات السدس و لم يعرف الكلالة. والجواب بعد التسليم جواز الخطإ والغفلة في بعض الاحكام للمجتهد.

واما ما نقلوه عن عمر من أنّ بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرّها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فما كانت انكاراً لخلافته بل انكاراً لترك التدبير والتأمل في ذلك الامر العظيم المهم وقوله وقى الله شرّها تصريح بحقية خلافته والاّ فأي شر اشر من نصب من لا يستحق الامامة اماما.

واما ما قالوا في حق عمر رضي الله عنه منها أنّه لم يكن عارفا بالاحكام لأنه امر برجم امرأة حامل اقرت بالزنى وامرأة مجنونة زنت فنهاه علي رضي الله عنه وقال (لولا علي لهلك عمر) ونهى عن المغالاة في الصداق فقامت اليه امرأة وقالت الم يقل الله (**وَآتَيْتُمْ اِحْدَيهُنَّ قِنْطَارًا** * النساء: ٢٠) فقال كل الناس افقه من عمر حتّى المخذورات.

والجواب أنّه لم يكن عالماً بالحمل والجنون و لم يكن النّهي بطريق التحريم و لم يكن قوله: كل الناس افقه من عمر اعترافا بالجهل بل هضما للنفس وتواضعاً منه.

ومنها أنّه لم يكن عالماً بالقرآن إذ أنكر موت النّبيّ وجهل قوله تعالى (**اِنَّكَ مَيِّتٌ وَاِنَّهُمْ مَيِّتُونَ** * الزمر: ٣٠).

والجواب أنها كانت لتمام الحيرة وكمال الدهشة بسبب خبر موت الرسول او فهم من قوله تعالى (**هُوَ الَّذي اَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللهِ شَهيدًا** * الفتح: ٢٨) بقاؤه في الدّنيا الى وقت الظهور.

وقوله كأني لم اسمع هذه الآية تصريح بأنّه ذهل عنها بعد ما علم.

ومنها أنّه تصرف في بيت المال بغير حق وفرض لنفسه مالا كثيرا وكذا لمن اراد ومنع عن البعض بعض ما استحقه وكذا في الغنائم منع خمس الخمس عن ذوي القربى وفضل المهاجرين على الانصار والعرب والعجم مع أنّ الرسول سوى ومنع متعة

النكاح ومتعة الحج مع جوازهما في عهد النبيّ حتّى قال ثلاث كنّ على عهد رسول الله أنا انهي عنهن واحرمهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل.

والجواب أنّ نقل التصرف والتعدي من عند نفسه كذب وافتراء ويشهد عليه ما تواتر من احواله وزهده وورعه وتصلبه على الدّين وانقياده للحق الاّ أنّه اجتهد فاتبع اجتهاده مع أنّه ما قطع في أمر بغير مشورة من الصّحابة واحضار من تيسر احضاره منهم.

واما مطاعنهم في عثمان أنّهم قالوا ولى امور المسلمين اهل الظلم والفساد كوليد ابن عقبة وعبد الله بن أبي سرح ومروان بن حكم ومعاوية بن أبي سفيان واسرف في بيت المال حتّى صرف لاربعة نفر من اقاربه اربعة آلاف درهم وحمى نفسه وقد قال رسول الله **(لا حمى الاّ الله ورسوله)** واحرق مصحف ابن مسعود وضربه حتّى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتّى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة وقد ستره رسول الله واسقط القود عن عبيد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عتبة وقد شرب الخمر وأنّ الصّحابة خذلوه حتّى اعرضوا عن دفنه و لم يدفن الاّ بعد ثلاثة ايام على ما قيل.

والجواب أنّه ما ولى ظالما عالماً بظلمه وما عليه الاطلاع على السّرائر.

واما الاسراف في بيت المال بغير حق واتخاذ الحمى وضرب الصّحابة على الحد المذكور كذب وافتراء واما الضرب حسب ما يراه من التأديب والتعزير وكان من اجتهاد وكذا اسقاط القود والحد بسبب الشبهات واما خذلان الصّحابة وإعراضهم عن دفنه فكذبه ظاهر وتهمة للصّحابة بترك الحق الواجب عليهم من دفن موتى المسلمين خصوصاً في من ثبت سبقه في الاسلام ورضاء الرسول عنه في صحبته وشهد بفضله وبشر له بالجنّة وزوجه بنته ثم ولى عليهم فوجب لهم طاعته ثم استشهد مظلوما ولئن صح النقل فلعلّه كان من عجز واضطرار لثوران الفتنة وتسلط الظلمة والعلم عند الله.

فصل في الفضل

و اما الافضلية فقد تمسكت الشيعة في إنّ عليا افضل من غيره بقوله تعالى: (**فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اَبْنَآءَنَا وَاَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَاَنْفُسَنَا وَاَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللهِ عَلَى الْكَاذِبِين** * آل عمران: ٦١) نزل في أمر الرسول بدعاء وفد نجران الى المباهلة فما دعى إذ ذاك الاّ فاطمة وابناها وعليا فعلم أنّ المراد بالنساء فاطمة وبالابناء حسنان وبالانفس علي فمن كان بمترلة النفس من النّبيّ افضل وايضاً لما نزلت (**قُلْ لاَ اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا الاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى** * الشورى: ٢٣) قالوا: من هؤلاء والذين نودهم قال: علي وفاطمة وولداهما وفي قوله تعالى (**فَاِنَّ اللهَ هُوَ مَوْلَيهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ** * التحريم: ٤) قال ابن عبّاس المراد بصالح المؤمنين علي ولا شكّ أنّ من اوجب نص القرآن محبّته وثبت به نصرته للنّبي ووصفه الله في كلامه بالصّلاح فهو افضل والأحاديث الواردة في فضله كثيرة مثل قوله عليه السّلام (**من اراد أنّ ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في خلته والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن أبي طالب**). وقال (**اقضاكم علي**) وقال يوماً (**اللّهمَّ آتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي هذا الطير**) فجاء على واكل معه.

ومعلوم أنّ من عادل الانبياء في الكمالات المذكورة وكان اقضى الاصحاب لكونه اعلمهم واحب الخلق الى الله يكون افضل عمن سواه غير النّبيّ في زمانه وحديث إعطاء الراية له يوم خيبر بعد أن قال في اليوم السّابق (**لأعطين هذه الراية غدا رجلاً يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله**) وفتحه خيبر بكرامة ظاهرة من قلع بابه مشهور وكذا قوله عليه السّلام له (**انت مني بمترلة هرون من موسى**). وقوله (**انا دار الحكمة وعلي بابها**). وقوله (**انت اخي في الدّنيا والآخرة**) حين آخى بين الاصحاب فجاء علي تدمع عيناه قائلاً: آخيت بين

اصحابك ولم تؤاخ بيني وبين احد. كلها أحاديث صحيحة مشهورة وروي عنه ايضاً أنّه قال لعليّ (**انت سيّد في الدّنيا وفي الآخرة من احبّك فقد احبّني**) وحببني حبيب الله (**و من ابغضك فقد ابغضنى**) وبغضني ببغض الله (**فالويل لمن ابغضك بعدي**) وإن لم يكن في الصحة والشهرة بتلك المرتبة واستدلّوا ايضاً على فضل علي بأنّه أعلم والى صحبة النّبيّ ألزم وبالاستفادة منه أدوم والنّبيّ بتعليمه أقدم حتّى قال حين نزل (**وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ** * الحاقة: ١٢) (**اللّهمَّ اجعلها اذن علي**) **وقال** ما نسيت بعد ذلك شيئاً وقال ايضاً علمني رسول الله الف باب من العلم فتي لي من كل باب الف باب وتشعب من بحر علمه انهار فنون العلوم الى الأمة من التفسير والحديث حتّى كان ابن عبّاس ترجمان القرآن تلميذا له وكذا سائر العلوم الظاهرة كالفروع والأصول والعربية حتّى النجوم والعلوم الباطنة كعلم التصفية والتوحيد حتّى روي عنه أنّه قال لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم ما من آية انزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الاّ انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ولذلك راجعت الصّحابة في الوقائع المشكلة اليه وكان هو اشجعهم حتّى ورد في حقه (**لا فتى الاّ على لا سيف الاّ ذو الفقار**) وقال في حرب صفين (**لضربة علي خير من عبادة الثقلين**) وازهدهم في الدّنيا واعرضهم عن اللذات الطبيعية والشهوات حتّى قال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عزاق ختزير في يد مجذوم وقال: يا دنيا يا دنيا اليك عنّي اليّ تعرضت ام اليك تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثاً لارجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واهلك حقير وكان ايضاً اعبدهم حتّى روي أنّ جبهته كانت كركبة البعير بطول السجود واسخاهم حتّى نزل في شأنه وشأن اهل بيته (**وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَاَسِيرًا** * الانسان: ٨) واحسنهم خلقا واشبهم وجها حتّى اتهموه بالدعاية واعلمهم حتّى ترك ابن ملجم

يعطيه العطاء مع علمه بأن قتله في يده بإعلام الرسول على ما روى وكذا عفى عن مروان حين اخذه يوم الجمل مع شدّة عداوته له واثارته الفتنة عليه ومع ما سمع من النّبيّ في حقه ستلقى الأمة منه ومن ولده يوما احمر حتّى قيل في حقه وفي حق من عاداه

ملكنا وكان العفو منا سجية * فلما ملكتم سال بالدم ابطح

فحسبكم هذا التفاوت بيننا * وكل اناء بالّذي فيه ينضح

و كان ايضاً افصحهم لسانا وابلغهم بيانا على ما شهد به كتاب (نهج البلاغة) واسبقهم اسلاما لأنه روي أنّ النّبيّ عليه السّلام بعث يوم الأثنين واسلم علي يوم الثلثاء فمن احرز هذه الفضائل وحاز بذلك الخصائل فلا شكّ أنّه افضل وبالامامة احق.

والجواب أنّ بعض ما ذكر مدخول مثل كون المراد النفس الواردة في الآية عليا لم لا يجوز أن يكون المراد نفس النّبيّ كما يقال دعوت نفسي الى كذا ودعى نفسي ولم لا يجوز أن يكون الاحبية في حالة الأكل مع النّبيّ فقط لا مطلقاً وبعضه وإن دلّ دلالة ظاهرة على فضله وكماله وجلالة شأنه ونباهة قدره فإنّه لا ينكر فضله الاّ خارجي مارق او مرواني منافق او يزيدي طريد لكن لا يدل على اختصاصه بالكمالات المذكورة دون الخلفاء الثلاثة فإنّه قد اشتهرت الأحاديث الدّالة على فضائلهم ايضاً.

وروي نزول بعض الآيات في شأنهم خصوصاً في شأن أبي بكر واصحاب رسول الله الذين كانوا ثابتين على الحق آخذين بالصدق كانوا اعلمين بفضائل كل منهم منا ومشاهدين منازلهم عند رسول الله وواقعين على ظواهرهم وبواطنهم ومطلعين على اوائلهم واواخرهم.

ومع ذلك يتوهم بهذا التّرتيب في الفضل والامامة واقتضاؤهم أحق وأهدى لنا من استبدادنا بآرائنا واستدلالنا بأفكارنا فإنهم شهود عليهم من النّبيّ بالفضل

والكمال والاستقامة والثبات على الحق.

ومع ذلك حكمهم في هذه المسألة حكم على الشاهد الحاضر وحكمنا حكم على الغالب وقياس من وراء حجاب. وقد روي أنّ قوله تعالى (**وَسَيُجَنَّبُهَا الاَتْقَى * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى** * اليل: ١٧-١٨) ورد في حق أبي بكر والأتقى هو الاكرم لقوله تعالى (**اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ اَتْقَيكُمْ** * الحجرات: ١٣) وقال رسول الله (**اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر**) وعلي من المأمورين بامر (**اقتدوا**) وقال مشيراً الى أبي بكر وعمر (**هما سيّدا كهول اهل الجنّة ما خلا النبيين والمرسلين**) وقال (**خير امتي ابوبكر ثم عمر**) وقال (**ما ينبغي لقوم فيهم ابوبكر أن يتقدم عليه غيره**) وقال (**لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الّذي وجبت صحبتي له في الغار وخليفتي في امتي**) وقال (**واين مثل أبي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي زوّجني بنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف**) وقال لأبي الدرداء حين كان يمشي أمام أبي بكر (**أتمشي أمام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من أبي بكر**) وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم اي الناس أحب اليك قال (**عائشة**) قلت من الرجال قال (**ابوها**) قلت ثم من قال: (**عمر**).

وعن ابن عمر كنا نقول: ورسول الله حي افضل امة النّبيّ بعده ابوبكر ثم عمر ثم عثمان. وروي أنّ الوحي وافق رأي عمر في عدة قضايا وصدّقه القرآن وقال رسول الله في حق عثمان (**أخي ورفيقي في الجنّة ألا استحيي ممن استحى عنه ملائكة الرحن**) وقال (**إنه يدخل الجنّة بغير حساب**) وشرفه ببنتيه وشكره على هجرتيه ثم ما ظهر في ايام خلافتهم من الآثار الصّالحة من ائتلاف الكلمة وتظاهر الامة على الحق والدّين وفتوح البلاد وانتظام احوال العباد وشوكة الاسلام وتنفيذ

الاحكام وقهر الأعداء وإعلاء الكلمة العليا كلها من أمارات فضلهم وعلامات حقيتهم في الإمامة.

والحق أنّ الفضل الحقيقي امر خفي والدلائل متعارضة ولا تعويل في هذا الباب الاّ على الاقتداء والاتباع بالاصحاب فالظن على ما فهم مما نقل الينا من الأخبار على أنّ الفضل لأبي بكر ثم عمر وإن تعارضت الظنون في علي وعثمان.

فصل في النص

قالت الشيعة إنّ قوله تعالى (**اِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَوةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ** * المائدة: ٥٥) نزلت في حق علي بن أبي طالب باتفاق المفسّرين حين ما تصدق بخاخه وهو راكع والوليّ يجيئ بمعنى الناصر وبمعنى المتصرف وحصره ههنا بكلمة انما يدل على أنّ المراد منه معنى المتصرف لا الناصر فإن نصرة المؤمنين عامة لجميع المؤمنين لا وجه لحصره بالذين آمنوا الذين يقيمون الصّلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون والمتصرف في امر الأمة هو الامام وما حاز الاوصاف المذكورة الاّ علي فهو الامام.

وأجيب بأن المراد من الوليّ هو الناصر والمحب بدلالة قوله (**يَآ اَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى اَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ** * المائدة: ٥١) فإنّ المنفي من اليهود والنصارى هو النصرة وهو المثبت للمؤمنين.

وقوله (**و هم راكعون**) مسوق للمدح لا للتقييد فلا يدل على التخصيص او هو عطف لا حال مقيد فيكون المعنى (يؤتون الزكاة ويركعون) اي يركعون في صلاتهم ولا يصلّون بلا ركوع كصلاة اليهود واعترض على هذا الدليل بأنّه إن تم لدل على امامته في عهد الرسول وقت نزول الآية.

ومعلوم أنّه ليس كذلك وايضاً حصر صيغة الجمع على فرد واحد لا يصح والامامية رووا في حقه عن النبيّ عليه السّلام أنّه قال (**سلموا عليه بأمره المؤمنين**) وأنّه اشار الى علي وقال (**هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوه**) وقال

(**انت الخليفة من بعدي**) وقال عليه السّلام مخاطبا لبني عبد المطلب (**ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصيي وخليفتي من بعدي**) فبايعه علي رضي الله عنه وبالغوا في دعوى النص حتّى قالوا بتواتر الأخبار التي نقلوها في هذا الباب.

معلوم أنّ هذا افراط وغلوّ وتهمة على علماء الامة حتّى الصّحابة حتّى على علي إذ لو وقع النص لما ساغ له السكوت عن الاحتجاج به مع أنّه لم ينقل عنه اصلاً لا في وقعة الشورى ولا في صفين ولا في مفاخراته في خطبته ولما جاز له البيعة للأئمة الثلاثة كما لم يبايع معاوية وارتكب اراقة الدماء.

قال الامام الرازي: ومن العجائب أنّ علماء الشيعة لم يبلغوا حد الكثرة في كل عصر فمن اين تتواتر أحاديث لا يرويها احد غيرهم.

وقيل بورود على امامة أبي بكر. قال الحسن البصري تقديمه في الصّلاة نص بامامته نصا خفياً.

وقال بعض اصحاب الحديث نص عليه نصا جليا وهو ما روي أنّه قال (**ايتوني بكتاب وقرطاس اكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف فيه اثنان**) ثم قال (**يأبى الله والمسلمون الاّ ابابكر**).

واعلم أنّ أمامة الأئمة الاربعة ثابتة بالنص والاجماع وليس المراد بالنص النص على واحد بعينه بل النص الدّال إجمالاً على تحقق الامامة بعد الرسول مثل قوله عليه السّلام (**الخلافة بعدي ثلاثون سنة**) ثم لما شوهد أن لم يكن احد يحتمل امامته في تلك المدة غيرهم علم أنّهم خلفاء حق وائمة صدق ولذلك قال الامام عابرين على الحق اي ماضين عليه من غير عدول عن الحق وخروج عن العدل ومع الحق نتولاهم اي نتخذ كلا منهم وليّاً اي اماما.

وشرط العدالة في الامامة ينفي الامامة عن أئمة الجور كما اخبر رسول الله بقوله (**الخلافة بعدي ثلاثون سنة**).

واما بعض الخلفاء من المروانية والعبّاسية الّذي ذهب جمهور العلماء الى

خلافته كعمر بن عبد العزيز[١] مثلاً. فلعلّهم أئمة مستجمعة لشرائط الامامة وليسوا خلفاء حقيقة واطلاق الخليفة عليهم بطريق التجوز والتشبيه فإنّ مرتبة الخلافة اخص من منصب الامامة إذ هي مرتبة كمالها كما روي أنّ عمر بن عبد العزيز لما استخلف جمع علماء عصره فقال لهم اكتبوا لي سيرة عمر بن الخطاب في الخلافة اعمل بها فقالوا لا تطيق ذلك قال و لم قالوا لأن عمر رضي الله عنه مع الفضائل المشهودة له من النّبيّ وشرف الصحبة ما اطاق تلك السيرة الاّ بتظاهر وتعاون مع الصّحابة الكرام على البر والتقوى واهل زمانك مخالفون ومانعون فضلاً عن التعاون عن البر فانصف وينعزل الامام عن الامامة بعد ما انعقد له عقد الامامة وصار اماما حقاً واجب الاطاعة نظرا بأن ما يفوت المقصود من الردة والجنون المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه والعمى والخرس والصمم والمرض الّذي ينسي العلوم وخلعة نفسه عن الامامة بعجزه عن القيام بأمر الامامة.

واما خلعه بلا سبب ففي كونه سبب الانعزال خلاف كما في الانعزال بالفسق الطارئ فإنّ الاكثرين على عدم الانعزال به وهو المختار في مذهب الشّافعي وأحد القولين عن أبي حنيفة ومحمّد.

واما استحقاق العزل بالفسق فاتفاق ولو بشهر السيوف ومباشرة الحروب.

واما خلو الزمان عن الامام بعد زمان الخلافة مع وجوب نصب الامام على الكل عند الكل فليس له الاعتذار غير العجز والاضطرار لا يكلف الله نفسا الاّ وسعها.

قال رضي الله عنه (**ولا نذكر احداً من اصحاب رسول الله الاّ بخير**) فإنّ النّبيّ عليه السّلام نهى عن سب الاصحاب فقال (**لاتسبوا اصحابي فلو أن احدكم لو انفق مثل احد ذهبا**) وفي رواية (**فو الله الّذي نفسي بيده لو انفق احدكم مثل**

(١) المتوفى سنة ١٠١ هـ. [٧١٩ م.] في دمشق

احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ونصفيه) وعنه عليه السّلام برواية عبد الله بن مغفل أنّه يقول **(يبلغ الحاضر الغائب الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك أن يأخذه ومن يأخذه الله فيوشك أن لا يفلته)** وقد صح عنه عليه السّلام أنّه قال **(خير الناس قرني ثم الذين يلونهم)** قال الراوي وهو عمران بن حصين رضي الله عنه فلا ادري أذكر بعد قرنه قرنين او ثلاثة ثم قال **(إنّ بعدهم قوما يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يفون ويظهر فيهم السمن)** ومعنى قوله يشهدون ولا يستشهدون اي لا يؤبه بهم ولا تقبل شهادتهم عند الشّرع واهله لسقوط عدالتهم وظهور تهمتهم فهم قوم مشهود لهم من الشارع بالخيرية وسائر الفضائل ومتواتر منهم الآثار الحسنة المرضية والاحوال السنية ومن طعن فيهم او سبهم او نسبهم الى النقيصة فهم مشهود عليهم بالخيانة وعدم الوفاء وهذا بعض ما ورد فيهم جملة وفيهم ايضاً أحاديث واردة في طائفة طائفة وفرد فرد منهم ناطقة بمترلتهم عند الله وبوجوب محبّتهم والكف عنهم كما ورد في اهل بدر وفي اهل بيعة العقبة وبيعة الشجرة وفي المهاجرين خاصة وفي الانصار خاصة كما قال **(آية الإيمان حب الانصار وآية النفاق بغض الانصار)** وقال **(لا يبغض الانصار رجل يؤمن بالله واليوم الآخر)** ولو اوردنا ما ورد في حق الآحاد لخرجنا عما قصدنا من الايجاز من اراد الاطلاع فليطلب من كتب الأحاديث وهذا القدر يكفينا في ما أردنا بيانه من وجوب محبّتهم والكف عنهم والاجتناب عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وحمل كل ما نقل عن كل واحد منهم الى الخير والصّلاح وإن كان ظاهره خلاف ذلك وما شجر فيما بينهم من المخالفات والمنازعات والمحاربات فبعضها اجتهاديات وبعضها اتفاقيات صدرت من اختلاط اهل الاهواء بينهم وفتنتهم كحرب الجمل فإنّه وقع على الصّحيح من فتنه قتل عثمان رضي الله عنه واختلاطهم بالفريقين ومباشرتهم الحرب فتوهم كل من الفريقين قصد الفريق

الآخر الى الحرب فكان ما كان والحكم لله.

واما حرب صفين فكان بغيا من معاوية واحزابه وما كان معهم من كبار الصّحابة وعلماءه وغير عمرو بن العاص.

واما حرب نهروان فكان مع الخوارج المارقين عن الدّين وكان الحق مع علي في الوقعات الثلاث اينما دار دار الحق معه يشهد به قوله عليه السّلام (**انك ستقتل الناكثين والمارقين والقاسطين**) والأحاديث الواردة في بيان فضائله وكمالاته العلمية والعملية وآثاره الحسنة المرضية.

واما وقعة الدار فما كانت ايضاً الاّ من رعاع واوباش من الجهلة السفلة وما كان معهم من يعتد به من الصّحابة.

واما الّذين صحبوا رسول الله زمانا واستكملوا انفسهم بحسن صحبته وتمام تربيته فحاشا عنهم أن يتبعوا هواهم ويميلوا عن سنن هديهم اما يكفي شاهدا في فضل الاصحاب قول الله تعالى في حقهم (**مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَيهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللهِ وَرِضْوَاناً سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ اَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرِيَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الانْجِيلِ كَزَرْعٍ اَخْرَجَ شَطْئَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُو ا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَاَجْرًا عَظِيماً** * الفتح: ٢٩).

وما ورد في سورة الحشر من المدح والثناء على المهاجرين والانصار من قوله (**لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ اُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ اُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ * وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ وَالايْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ اِلَيْهِمْ وَلاَ يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّآ اُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى اَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَاُولَئِكَ**

هُمُ الْمُفْلِحُونَ * الحشر: ٨-٩) وغير ذلك من الآيات الواردة في شأن الاصحاب وفضائلهم وهم الخيار الابرار وطاعنوهم الاشرار الفجار.

قال رضي الله عنه (**ولا نكفر مسلما بذنب من الذنوب وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الإيمان ونسميه مؤمناً حقيقة ويجوز أن يكون مؤمناً فاسقا غير كافر**).

وقد عرفت أنّ حقيقة الإيمان هي التصديق او هو مع الاقرار والاعمال خارجة عنها وإن كانت مكملة فلا نكفر المسلم بالذنب وإن كانت كبيرة ولا يخرج عن الاتصاف بالإيمان لأن الذنب لا يضاده ولا ينافيه فيكون المذنب صاحب الكبيرة مؤمناً حقيقة لتحقق حقيقة الإيمان في قلبه.

واما إذا استحل الذنب وإن كانت صغيرة يكون مكذبا للشارع في النّهي فيزول التصديق على قلبه فيكون كافراً نعوذ بالله.

فالإيمان والكفر متضادان والطاعة والعصيان متنافيان ولا تلازم بين الطاعة والإيمان ولا تنافي بين الإيمان والعصيان فيجوز أن يكون المؤمن فاسقا غير مطيع.

والدليل على خروج الاعمال عن حقيقة الإيمان اولا ما حققناه من كون حقيقة الايماق هو التصديق مطلقاً والاقرار عند التمكن لا غير.

ومعلوم انهما لا يتوقفان في التحقق على الاعمال وثانياً أنّه ثبت بالنص والاجماع عدم قبول إيمان اليأس وهو الإيمان عند معاينة العذاب ولا يتصور هناك العمل. وثالثاً أنّ ورود الامر والنّهي على الإيمان مثل (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ** * البقرة: ١٨٣) (**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُحَرِّمُوا** * المائدة: ٨٧) وعطف العمل على الإيمان في قوله (**اِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ** * هود: ٢٣) يدلان على مغايرة العمل للإيمان. ورابعا أنّه جمع الشارع بين الإيمان والذنب في مواضع مثل قوله (**اَلَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ** * الانعام: ٨٢) (**وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا** * الحجرات: ٩) وهو نفي للمنافاة بين الإيمان وضد

العمل فضلاً عن المغايرة بين العمل والإيمان. وخامسا أنّ جبرائيل لما سأل النّبيّ عن الإيمان ما اجاب الاّ بالتصديق فلو كان العمل ركنا لما سكت إذ كان الغرض من السؤال والجواب تعليم المؤمنين أنّ الإيمان ما هو وسادسا أنّ الرسول والصّحابة وعلماء الأمة حكموا بإيمان من صدّق واقرّ من غير تعرض بوجود العمل وعدمه.

واحتج القائلون بدخول الاعمال في الإيمان بقوله تعالى (**وَمَا اُمِرُوا اِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوا الزَّكٰوةَ وَذٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ** * البينة: ٥) فإنّ ذلك اشارة الى الاعمال المذكورة من العبادة على وجه الاخلاص والاقامة والاتيان فيكون الدّين المعتبر هو والاسلام هو الدّين بحكم (اِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّٰهِ اْلاِسْلاَمُ * آل عمران: ١٩) والإيمان هو الاسلام.

أجيب بأن جعل ذلك مع أنّه لفظ مفرد مذكر اشارة الى العبادات المتعددة لا يستقيم بلا تأويل فالاقرب أن يؤوّل بأن التصديق بهذه الامور هو دين القيّمة وايضاً الدّين المعتبر هو الدّين الكامل.

ولا شكّ أنّ الاعمال داخلة في الإيمان الكامل وايضاً يمكن منع اتحاد الإيمان والاسلام ولهم ايضاً قوله تعالى (**اِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ** * الانفال: ٢) وما في هذا المعنى فإنّها حصرت الإيمان في من جمع العمل مع التصديق.

والجواب أنّ المحصور هو الإيمان الكامل لانحصار وجه التلفيق بين الآيات المتعارضة الظاهرة فيه.

واستدل ايضاً بقوله (**لا يزني الزاني وهو مؤمن**).

وأجيب بأنّه مع كونه معارضا بقوله (**وإن زنى وإن سرق**) وارد على التغليظ والتوعيد.

و استدل ايضاً بحكم الشّرع تكون بعض الاعمال كفراً كالقاء المصحف في القاذورات وعقد الزنار من غير تعرض بزوال التصديق.

وأجيب بأن حكم الشّرع ليس من حيث أنّ تلك الاعمال ذنوب نهي عنها

بل لكونها امارة التّكذيب في العادة اقامها الشرع مقام التّكذيب لخفاء التّكذيب وظهور دلالة تلك الاعمال عليه.

ولذلك اختص هذا الحكم بامثال هذه المحرمات دون غيرها واحتجوا ايضاً بأنّ المؤمن يستحق المدح والفاسق يستحق الذم فبين الإيمان والفسق ممانعة ومنافاة.

والجواب أنّه بل بينهما مغايرة فقط فيجوز أن يجتمع الوصفان في ذات واحدة ويكون احدهما سبب المدح والآخر سبب الذم له.

ثم إنّ المعتزلة والخوارج بعد ما اتفقوا على خروج صاحب الكبيرة من الإيمان اختلفوا في دخوله الكفر ذهبت الخوارج الى أنّه كافر.

والمعتزلة الى أنّه ليس بكافر كما أنّه ليس بمؤمن بل هو صاحب مترلة بين المترلتين اي الإيمان والكفر وهذا هو المراد من اثبات المعتزلة مترلة بين المترلتين لا إثبات دار اخرى غير الجنّة والنّار.

وتمسك المعتزلة في ذلك باختلاف الامة في صاحب الكبيرة أنّه مؤمن او كافر بعد اتفاقهم على أنّه فاسق فالخروج من الخلاف الى الوفاق لا يكون الاّ باثبات المترلة بين المترلتين والقول بأنّه ليس بمؤمن ولا كافر بل فاسق وهذا ليس بشيء فإنّه ليس اخذاً بالوفاق بل هو اثبات امر ثالث اجمع الكل على نفيه من حيث أنّ البعض اثبت الإيمان ونفى الكفر واثبت البعض الكفر ونفى الإيمان واما نفي كليهما فلم يقل به احد وما سموه وفاقا فخلاف لكل واحد واحد.

وتسكوا ايضاً بأن بعض احكامه كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة وغسل ميتة والصّلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين من احكام المؤمنين فيدل على أنّه ليس بكافر والبعض منها كالذم واللعن وعدم الاهليّة للقضاء والشهادة من احكام الكافر فيدل على أنّه ليس بمؤمن.

والجواب أنّ هذه الدلالة مبنية على كون البعض الثاني من خواص الكفر وليس الامر كذلك وانتم الآن في صدد اثباته والدليل مصادرة.

ومن متأخري المعتزلة من صرح بأن الإيمان المنفي عن صاحب الكبيرة هو الإيمان الكامل لا مطلق الإيمان فيرجع الى ما ذهبنا اليه.

واما الخوارج فقد اتفقوا على القول بكفر صاحب الكبيرة بل وصاحب الصغيرة ايضاً وعليه جمهورهم خلافاً للبعض منهم في الصغيرة ولهم أنّ دخول النّار ومس العذاب مخصوص بالكفرة بحكم قوله تعالى (**لاَ يَصْلَيهَا الاَّ اْلاَشْقَى * الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى** * الليل: ١٥-١٦) وقوله (**اَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى** * طه: ٤٨) ورد النصوص بعذاب الفاسقين والعصاة.

والجواب أنّ المراد العذاب الشديد والنّار المخصوصة الموصوفة بالتلظى والاّ يلزم أن لا يدخل النّار الاّ المكذبون مع الاتفاق على دخول بعض العصاة المصدقين ولهم ايضاً النصوص الدّالة على كفر العصاة مثل قوله تعالى (**وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللهُ فَاُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ** * المائدة: ٤٤).

ومن هذا القبيل قوله عليه السّلام (**من ترك الصّلاة متعمدا فقد كفر**) وقوله (**من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهوديا او نصرانيا**).

والنصوص الدّالة على قصر الفسق بالكافرين مثل قوله (**وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَاُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** * النور: ٥٥).

أجيب عن الاول بأن المراد عموم السلب اي من لم يحكم بشيء مما انزل الله وبأن المراد بما انزل الله هو التوراة فلا يرد علينا لأنا غير مأمورين باتباع التوراة.

أقول وقت نزول الآية ما بقي احد مأمورا باتباع التوراة لكونه منسوخا بالقرآن فلا تفيد الآية لكن حمل الكافر على المعنى اللغوي يناسب سياق الآية اي من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الساترون للحق والكاتمون له.

أجيب عن النصوص الدّالة على قصر الفسق بالكافر بان الفسق المتمكن الراسخ هو المقصور على الكفر والاّ فعموم الكفر عن الفسق لا يمكن انكاره لأن من الكافر من كفر قبل ذلك مع أنّه لم يقل به احد.

واما الحديثان فمحمولان على التغليظ او الاستحلال وتبنى عنه صيغة للتفعل في العمد.

واستدلّوا ايضاً بالآيات الظاهرة الدلالة على تكذيب الفاسق بمثل قوله تعالى لهم (**وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ** * السجدة: ٢٠) بعد قوله (**وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَيهُمُ النَّارُ** * السجدة: ٢٠).

والجواب أنّ الفاسق عام من الكافر والحكم ليس كلياً والاّ للزم أن يكون كل فاسق مكذبا وليس كذلك ثم في صاحب الكبيرة قول رابع وهو القول بنفاقه والقائل به الحسن البصري واحتج عليه بقوله عليه السّلام (**آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان**) وفي رواية (**وإن صام وصلى**) وزعم أنّه مؤمن بعد قوله (**ثلاث**).

والجواب أنّه مع كونه خبر الواحد قد ترك ظاهره للاتفاق على أنّ من كذب كذبه لا يكون منافقا في الدّين واحتج ايضاً بأن الاقدام على المعصية مع التصديق بافضائه الى العذاب لا يتصور كمن لا يدخل يده في جحر يعلم أنّ فيه حية فاقدامه يدل على زوال التصديق وإن اقر بلسانه بأنّه مصدق بقلبه وهذا هو النفاق.

والجواب أنّ الاقدام لرجاء الرحمة او عزم التوبة او للاشتغال بلذة العاجل عن عقوبة الآجل مع بقاء الخوف والتصديق.

أقول ولعل مراد الشّيخ من المنافق ليس المنافق الّذي في الدرك الاسفل من النّار الحسية بل المنافق الّذي هو في الدرك الاسفل من نار البعد والحجاب والحرمان عن الوصول الى قدس الجناب وإن كان مؤمناً بالإيمان الشّرعي وناجيا عن العذاب السرمدي فإنّه مقتد بارباب الطريقة واشاراته الى المقامات القلبية المعنوية والاّ فكيف يتصور بخلفه عن آثار الصّحابة مع أنّه من اجلة التابعين ومقتدى زمانه في الفقه والدّين.

قال رضي الله عنه: (**والمسح على الخفين سنة وتراويح شهر رمضان سنة**) هاتان المسألتان من المسائل الفقهية الفرعية لكن للمنازعات الواقعة فيهما بين اهل

السّنّة والمبتدعة جرت عادتهم في أن يلحقوهما بالمسائل الكلامية الاصلية ويوردوهما في كتب الكلام كأنهم يرون الاعتقاد بحقيتهما من العقائد الحقة السنية والاعتقاد بعدم جوازهما من العقائد الزائغة البدعية واشتهرت الآثار الواردة في حق جواز المسح وفي صدوره عن النّبيّ وعمل الصّحابة به حتّى قرب من التواتر حتّى نقل عن انس بن مالك رضي الله عنه حين سئل عن السّنّة والجماعة أنّ السّنّة أن يحب الشّيخين ولا يطعن في الختنين ويمسح على الخفين وروي مثل هذا عن الامام أبي حنيفة ايضاً وهو قوله السّنّة أن يفضل الشّيخين ويحب الختنين ويمسح على الخفين وروي عن الكرخي التغليظ في هذا الباب بقوله من أنكر المسح على الخفين يخشى عليه الكفر والوجه في ذلك أنّ انكار ما ثبت بالخبر المشهور من فعل النّبيّ عليه السّلام يؤوّل الى التّكذيب سيّما إذا اجمع العلماء الراسخون في كل عصر فإنّه قد صح رجوع من أنكره من الصّحابة قبل موته وكذا التراويح ورثها الخلف عن السلف من لدن رسول الله من غير نكير عليه من الصّحابة والتابعين والخلف الصّالحين ممن تبعوهم باحسان الى يوم الدّين رضوان الله عليهم اجمعين.

وقال رسول الله في شأن رمضان (**فرض الله عليكم صيامه وسن لكم قيامه**) وفي حديث سلمان رضي الله عنه (**فرض الله عليكم صيامه وسن لكم قيامه**) كان سن نبيّه مسندا اليه ونطق بسنيته ايضاً قوله عليه السّلام (**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء من بعدي**). فإنّ عمر سنه ووافق الصّحابة واثنوا عليه به حتّى روي عن علي رضي الله عنه أنّه قال نور الله مضجع عمر كما نور مساجدنا.

ثم ما زالت المواظبة عليه في كل عصر وفي كل قطر من اقطار الاسلام فصار مجمعا على سنيته حتّى اقامها ازواج النّبيّ فإنّ عائشة اقامها خلف ذكران وام سلمة اقامها بجماعة النساء خلف امتها اما الحسن البصري وقد صح عن النّبيّ أنّه ما ترك المواظبة عليها الاّ خوف أن يكتب ثم اختلف في أنّ الافضل والاحب اداؤه على الانفراد وهو قول مالك والشّافعي في القديم او اقامته مع الجماعة وهو الصّحيح

بدليل مواظبة عمر على الجماعة وموافقة الصّحابة له.

وقيل سنيته بطريق الكفاية حتّى لو ترك الجماعة اهل مسجد جميعا اساؤا وتركوا السنّة وإن قام بعضهم بجماعة وصلّى بعضهم فرادى في بيوهم لم يسيئوا لكن يفوهم الفضل ولهاتين المسألتين فروع كثيرة مذكورة في كتب الفقه اقتصرنا على هذا القدر.

قال رضي الله عنه (**والصّلاة خلف كل بر وفاجر من المسلمين جائز**).

هكذا ورد الأثر وجرى عليه الصّحابة والتابعون في زمن الأئمة الجائرة كيزيد بن معاوية واكثر الخلفاء المروانية والنواب الظلمة مثل ابن زياد وحجاج بن يوسف الثقفي وهو دليل ايضاً على أنّ الاعمال خارجة عن حقيقة الإيمان وأنّ صاحب الكبيرة مؤمن وإن كان فاسقا والاّ لما جازت الصّلاة خلفه لأن الصّلاة لا تصح الاّ من المسلم فلا يجوز اقتداء المسلم في الصّلاة الاّ بالمسلم.

قال رضي الله عنه (**ولا نقول إنّ المؤمن لا تضره الذنوب ولا نقول أنّه لا يدخل النّار ولا نقول أنّه يخلد فيها وإن كان فاسقا بعد أن يخرج من الدّنيا مؤمنا**).

اعلم أنّ دار الخلد داران: الجنّة والنّار لا ثالث. وما نقل عن المعتزلة أنّ صاحب الكبيرة لا يدخل الجنّة ولا النّار وانما له دار اخرى يخلد فيها فغير صحيح بل غلط من قولهم إنّ له مترلة بين المترلتين لكن مرادهم ليس الاّ اثبات وصفه وحاله له وهو الفسق بين الوصفين وهما الكفر والإيمان وانما حكم الفاسق عندهم الخلود في النّار والعذاب الدائم وبخلافهم المرجئة فإنهم يقولون المؤمن لا يدخل النّار البتة ولا يعذب قطعا.

كما قال رضي الله عنه (**ولا نقول إنّ حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة**). فافرطوا كما أنّ المعتزلة فرطوا ونحن عدلنا بين الافراط والتفريط فإنّ الخيرية في التوسيط وقلنا باحالة أمر العاصي الى مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه من غير قطع بواحد منهما لكن يقطع بعدم خلوده في النّار لدلالة الادلة

القاطعة على أنّ المؤمن لا يخلد في النّار وقد ثبت أنّ الفسق والعصيان لا ينفيان الإيمان وتمسكت المرجئة بالآيات الدّالة على حصر العذاب بالكفّار مثل قوله تعالى (**انَّا قَدْ اُوحِيَ الَيْنَآ انَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى** * طه: ٤٨) وقوله (**انَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ** * النحل: ٢٧).

والجواب أنّ المراد بالعذاب المطلق المعرف باللام العذاب التام الكامل وهو العذاب السرمد للمعذب المخلد وكذا الخزي والسوء لأن الآيات الدّالة على عذاب عصاة المؤمنين يخصصه ويخرجه عن العموم وهذا هو الارجاء الخالص لا الارجاء بمعنى عدم القطع بالثواب ولا بالعقاب فإنّه المذهب الحق وبهذا المعنى نسب الامام الى الارجاء ولذلك لما قيل له من اين اخذت الارجاء قال من الملائكة حيث قالوا (**لاَ عِلْمَ لَنَا الاَّ مَا عَلَّمْتَنَا** * البقرة: ٣٢) ومعنى الارجاء التأخير فكأنه تأخير الحكم عن القطع بأحد الطرفين الثواب والعقاب او لأنه اعطاء رجاء للمؤمنين ودفع للخوف.

وللمعتزلة وجوه في القطع بعذاب الفاسق خلوده في النّار منها الآيات الدّالة على خلود العاصي والفاسق على الاطلاق مثل قوله تعالى (**وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَانَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَآ اَبَدًا** * الجن: ٢٣) (**وَاَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَيهُمُ النَّارُ كُلَّمَآ اَرَادُوا اَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَآ اُعِيدُوا فِيهَا** * السجدة: ٢٠) وعلى خلود المتعمد للقتل والمتعدي لحدود الله والفجار والكاسب للسيئة محيطا به خطيئته مثل قوله تعالى (**وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا** * النساء: ٩٣) وقوله تعالى (وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ * النساء: ١٤) اي حدوده في الموارث لأن ارادة جميع الحدود غير متصور للتضاد بين بعضها كاليهودية والنصرانية فيصرف الى حدود الموارث بقرينة ورود فيها يدخله نارا خالدا فيها (**وَانَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ** * **يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ** * **وَمَاهُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ** * الانفطار: ١٤-١٦) فإنّ عدم الغيبة عن الجحيم عذاب سرمد. (**بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَاَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَاُولَئِكَ اَصْحَابُ**

النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * البقرة: ٨١).

والجواب أنّ عنوانات الموضوعات في بعض هذه الآيات عامة من الكفر والكبيرة فتكون قضايا مهملة غير قطعية للعموم فيحتمل التخصيص في انفسها وبمعارضة الدلائل الدّالة على دخول كل مؤمن الجنّة ولو بعد حين يتعين تخصصها بالكفر سيّما وقد اخرجت اصحاب الصغيرة والتائب عن دلالة الآيات بالاتفاق فما بقي دليلاً يفيد القطع في غيرها ايضاً.

ودلّ قوله تعالى (**وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ** * السجدة: ٢٠) بعد قوله تعالى (**وَاَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَيهُمُ النَّارُ** * السجدة: ٢٠) على أنّ المراد بالفسق التّكذيب لا مطلق الفسق مع أنّ عدم الاخراج عند ارادة الخروج لا ينافي الاخراج مطلقاً. واما قوله تعالى (**وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا**) فالمراد القتل بالاستحلال يشعر به صيغة التكلف في التعمد ويمكن أن يراد بلفظ الخلود وما في معناه طول المكث فإنّ استعماله فيه شائع كما يقال سجن مخلد ووقف مخلد سيّما عند وجود القرينة ولهم ايضاً أنّ عدم خلود الفاسق يستلزم عدم خلود المكذب بحكم اشتراكهما في تناهي المعصية.

والجواب أنّه يكفي اختلافهما في شدّة المعصية وضعفها في الاختلاف بالخلود وعدمه مع انها من الاحكام الشّرعية النقلية لا دخل فيها للعقل وتعليلاته.

واستدلّوا ايضاً بأنّ الوعيد انما اقتضته الحكمة ليكون سببا لانزجار العباد عن المعاصي وباعثا الى الطاعات والعذاب الدائم زجر من المنقطع فيكون اوفق للحكمة فيكون واجباً على قاعدة اللطف.

والجواب بعد منع الوجوب العقلي وقاعدة اللطف أن الزجر يتم بالعذاب الطويل والتأبيد خالية عن الفائدة بعد ما تم مصلحة الزجر فيكون خارجا عن الحكمة وقاعدة اللطف ولهم ايضاً أنّ دخول الجنّة لا يمكن بلا استحقاق وأنّ الفاسق لا استحقاق له لاحباط الفسق استحقاقه.

والجواب هدم قاعدة الاستحقاق واثبات قاعدة الفضل ومنع احباط الفسق الاستحقاق بالكلية فإن إحباط المعاصي الطاعات ليس اولى من اذهاب الحسنات السيئات ولو سلم الإحباط فالتصديق والاقرار كافيان في اثبات الاستحقاق.

ولنا في عدم القطع بحال العاصي وكونه في مشيئة الله ان شاء عذبه وإن شاء عفى عنه إنّ النصوص من الآيات والاحاديث دلت قطعا على دخول المؤمن المصدق الجنة مثل قوله تعالى (**وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ** * المؤمن: ٤٠) وقوله عليه السلام (**من قال لا اله الاّ الله دخل الجنة**) ومثل (**من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وإن زنى وإن سرق**) والدخول في النار بعد الدخول في الجنة منتف اجماعا فتعين أن يكون دخول الجنة اما ابتداء فيكون عفوا تاما او بعد الخروج من النار فيكون انقطاعا للعذاب.

ولنا ايضا النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى (**النَّارُ مَثْوَيكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا الاَّ مَا شَآءَ اللهُ** * الانعام: ١٢٨) وقوله عليه السلام (**يخرج من النار أقوام بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون كما تنبت الجنة في جهل السبيل**).

وأيضا على قاعدة الاعتزال يلزم الظلم بإخلاد من واظب على انواع الطاعات طول عمره لكن صدرت عنه مرة كثيرة واحدة في النار وايضا ما دون الشرك من الكبائر متناه كمًّا وكيفًا اما متناهية كمًّا فظاهر لأن زمانه متناه واما تناهيه كيفا فلأن الشرك فوقها فلا بد أن يكون جزاؤها ايضا متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل فضلا عن تمهيد قاعدة الفضل وأيضا لو تقرر خلود العاصي في النار لضاعت طاعاتها وعباداتها ولضاع استحقاقه الذي اوجبته تلك الطاعات بعد أن اوجبه التصديق فإنّ ذلك الايجاب متفق على وقوعه وإن كان عقليا عندكم وشرعيا عندنا ثابتة بالنصوص الظاهرة مثل قوله تعالى (**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ** * الزلزال: ٧)

وغيره.

فالحسنة اذا سلمت عن القوادح وجمعت الشرائط لا يضيعها الله البتة بل يثبت عليها فإن الله لا يضيع اجر المحسنين. والسيئة إن تاب عنها صاحبها انمحى اثرها بحكم قوله عليه السلام (**التائب من الذنب كمن لا ذنب له**) وما في معناه وإن لم يتب فهو في مشيئة الله تعالى في العفو والتعذيب. ولذلك قال رضي الله عنه (**ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية من العيوب المفسدة والمعاني المبطلة ولم يبطلها بالكفر والردة حتى خرج من الدنيا مؤمنا فإنّ الله لا يضيعها بل يقبلها منه ويثيبه عليها وما كان له من السيئات دون الشرك والكفر ولم يتب عنها صاحبها حتى مات مؤمنا فإنه في مشيئة الله إن شاء عذّبه وإن شاء عفا عنه ولم يعذّبه بالنار اصلا**).

واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة بعد الاتفاق على انه عفو غفور يغفر الصغائر مطلقا والكبائر بعد التوبة ولكن لا يغفر أن يشرك به مع جواز المغفرة عنه ايضا عقلا عند الاكثرين ومنعه البعض بناء على وجوب التفرقة في حكمة الحكيم بين المتناهي في الاحسان والمتناهي في الاساءة.

فذهب بعض المعتزلة الى عدم جواز العفو عن الكبيرة بدون التوبة عقلا وهم البلخي واتباعه وسموه بالوعيدية وبعضهم بعدم جوازه سمعا وهم البصريون وبعض البغداديين.

واحتج الاولون بأنّ مقتضى الحكمة زجر العاصي عن المعاصي بيّت العذاب وحتم العقاب على العصيان والاّ لكان اغراء ورخصة للمذنب فلا يترجر عن الذنب اتكالا على العفو وهو خلافه اللطف الواجب عقلا.

والجواب أنّ الظن الحاصل من الوعيدات يكفي زاجرا للمذنب ولو كان احتمال رفع العذاب منافيا للزجر للزم عدم قبول التوبة.

واحتج الآخرون بالوعيدات الواردة في تعذيب العصاة اما عامة واما خاصة

بعض المعاصي المخصوصة.

اما العمومات مثل قوله تعالى (**وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ** * النساء: ١٤) (**وَاَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا** * السجدة: ٢٠) ونحو ذلك.

واما الخصوصات فمثل قوله تعالى (**وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا** * النساء: ٣٠) (**وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا** * النساء: ٩٣) ونحو ذلك.

والجواب أنّ الآيات قضايا غير مسورة بما يدل على صدق المحمول على كل واحد واحد من افراد الموضوع فليس من ضرورة صدقها الاّ صدق المحمول على بعض افراد الموضوع سيّما عند تعارض العمومات والخصوصات الدّالة على العفو وانقطاع العذاب بها فإنّه لا يدفع لتعارض الآيات الدّالة بعضها على العفو وبعضها على العذاب الاّ بصدق البعض من الآيات في البعض من الافراد والبعض الآخر في البعض الآخر من الافراد فإنّ ارادة الخاص من العام والمقيد من المطلق شايع سيّما عند وجود العربية الصارفة عن الظاهر وهي ههنا تعارض الآيات وانحصار وجه الدفع بهذا الطريق فلا يرد أنّ المطلق الّذي لم يصرفه الدليل عن اطلاقه يدل على عموم حكم لكل من الافراد بمترلة ما يحكم عليه معبرا عنه باسمه الخاص ثم لا يبقى طريق الى التخصيص غير اخراج البعض بدليل متراخ فيكون نسخا والنسخ لا يجري في الأخبارات لاستلزامه الكذب لأن تراخي ادلة العفو عن ادلة العذاب غير معلوم ولو سلّم فمثل هذا بيان لا نسخ.

فإن قيل فالعام لا يبقى دليلاً لاحتمال الخصوص لأنا نقول مجرد الاحتمال لا ينفي الدلالة في حق العمل ما لم يثبت وبما ذكرنا من الجواب لا يحتاج الى ارتكاب ما قيل من أنّ الوعد لا يجوزخلفه البتة من الله لمخالفته الكرم مخالفة ظاهرة بخلاف خلف الوعيد لكونه محققة للكرم فإنّ من عفا بعد ما اوعد يعد كريما عند الكرام فإنّه وإن كان كذلك لكن لا يخلو عن كذب وتبديل قول وقد قال الله تعالى. (**مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا اَنَا بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ** * ق: ٢٩).

وانعقد الاجماع ايضاً على استحالة الكذب في حقه تعالى.

أقول يمكن أن يقال ليس هو كذبا وتبديل قول حقيقة وإن كان في الصورة كذلك بل مثله غير مراد به المعنى الحقيقي بذهاب الى نوع من التجوز مثل أن يراد التوعيد المجرد لا الأخبار على التحقيق او الاستحقاق بالعذاب لا الوقرع ونحوهما.

فإن قيل فيجوز مثل ذلك في الوعيدات الواردة في خلود الكفّار فلا يبقى خلودهم.

أقول تأيدت الآيات الواردة في خلودهم بالاجماع المنعقد على ارادة المعنى الحقيقي منها وسلمت عن المعارضات فبقيت قطعية في الدلالة على الخلود الحقيقي.

وايضاً قد ثبت بالدلائل الشّرعية من الكتاب والسّنّة والاجماع أنّ النّار دار الخلد فإذا لم يخلد فيها الكفّار فمن يخلد فيها.

فإن قيل لا يلزم من جواز عدم الخلد في حق الكفرة عدم خلود الجميع حتّى يلزم خلو النّار.

أقول نسبة المخلد من العذاب الى غير المخلد منه نسبة غير المتناهى الى المتناهي والكفر ملة واحدة لا تفاوت بين افرادها بهذا القدر فلا يوافق الحكمة أن يجعل هذه التفاوت في اجزائها وحكمها.

وايضاً عصيان المؤمن لا يخلو عن حسنة يقارنه ويمكن أن يقوى تكفيره ويغلب الوعد الوارد في حقها الدّال على استحقاقها بالثواب على الوعيد الوارد في حقه الدّال على استحقاقه بالعذاب بخلاف الكفر فإنّه وإن امكن أن تقارنه حسنة من جنس الاعمال الاّ انها لا يمكن أن تقوى بتكفيرها.

واحتج اهل الحق على جواز العفو عن صاحب الكبيرة وإن لم يثبت بأن العقاب خالص حقه تعالى فاسقاطه نفعا للعباد وتفضلاً عليه كرم مستحسن لا يستحيل عليه البتة وعلى وقوع العفو عنه بالآيات الدّالة والأحاديث الناطقة بالعفو والغفران مثل قوله تعالى (**وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَاتِ**

وَيَعْلَمْ مَا تَفْعَلُونَ * الشورى: ٢٥) (**اَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ** * الشورى: ٣٤) (**اِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا** * الزمر: ٥٣) (**اِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَآءُ** * النساء: ٤٨).

والأحاديث كثيرة في هذا المعنى.

والمعتزلة حملوها على العفو عن الصغائر وعن الكبائر التائب عنها اصحابها. والجواب أنّ هذا الحمل لا يصح في قوله (**اِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَآءُ**) فإنّ تخصيصه بالصغائر والكبائر المقارنة بالتوبة يأبى عنه التقييد بالمشيئة فإنّ العفو عن هذين القسمين حتم وعام بدلالة الآيات والأحاديث الواردة في التوبة والتكفير مثل قوله تعالى (**اِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلاً كَرِيمًا** * النساء: ٣١) (**وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمْ مَا تَفْعَلُونَ**) فالتقييد بالمشيئة المقيدة للبعضية بحسب الافراد والاوقات يأبى هذا التخصيص مع كونه تخصيصا للعام بلا دليل وتقييدا للمطلق بلا قرينة ومنافيا للغرض المسوقة هذه الآية لأجله من تهويل شأن الشّرك وتقبيحه باشنع قباحة يخص به دون غيره من المعاصي وإن كانت كبيرة من عدم قبوله العفو بلا توبة فإنّ العفو بالتوبة يعم الشّرك ايضاً واما حمل الكبائر في قوله تعالى (**اِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ**) على انواع الشّرك مع أنّه مخالف للعرف والاستعمال وصرف عن الظاهر بلا قرينة فقد يأبى عنه أنّه لو ابقينا قوله (**نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ**) على اطلاقه الظاهر للزم أن يكفر الصغائر والكبائر جميعا عن المؤمن مع أنّه لم يقل به احد في عصر من الاعصار وإن خصصنا السيئات بالتي قبل الإيمان على وفق قوله عليه السّلام (**الاسلام يهدم ما قبله**) لكنا قد خرجنا عن الظاهر المتبادر بلا صارف من قرينة او دليل وارتكبنا خلاف البلاغة في ابلغ الكلام في آية واحدة منه مرتين وكفى بنا هذا تقصيرا وعن هذا الحمل توبيخا وتعييرا.

فإن قلت الصغائر تقبل العفو وإن لم يقارن بالتوبة وبالمكفرات مثل اجتناب الكبائر واقامة الصلوات وصوم رمضان.

فالمراد مما دون الشّرك في الآية هي لا غير والعفو عنها في الحال المذكور غير حتم وغير عام إذ هو خارج عن ادلة التوبة والتكفير فلا يأبى التخصيص بها عن التقييد بالمشيئة المقيدة للجزئية.

قلت كفى نافيا لهذا الاحتمال منافاته للغرض المذكور.

وقيل يجوز أن يحمل المغفرة المذكورة في الآية على تخويف الله عن المذنبين مما استحقوا به سبب ذنوبهم مثل تأخير عقوباتهم وعدم شرع الحدود في عامة المعاصي وعدم تحميل الامر كما حمله على الذين من قبلنا وترك ما يوجب فضاحتهم في الدّنيا مثل المسخ وكتبه الآثام على الجباه كما فعله ببعض من الامم السالفة.

قلت فعلى هذا يفوت الغرض المذكور ايضاً فالآية دالة على أنّ الله يغفر ما دون الشّرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء وإن كانت بلا توبة فبقرينة عموم هذه الآية للكبائر الغير المقارنة بالتوبة وتأييد الأحاديث الدّالة على عفو الكبائر الغير المقارنة بالتوبة بحيث لا يقبل الصرف عن هذه الدلالة لا يخرج سائر الآيات المذكورة ايضاً عن العموم بل يبقى على ما هو الظاهر منها دالة على هذا المعنى.

وقيل في صرف المغفرة المذكورة في الآية عن المغفرة المقيدة بالتوبة بطريق الالزام أنّ المغفرة بعد التوبة حتم لازم عندكم فلا معنى لتقييده بالمشيئة.

واعترض بأن فعل الله وإن كان واجباً عندهم على قاعدة اللطف لكن الوجوب عندهم وجوب اختياري لا ايجاب محض فيكون مقيدا بالمشيئة البتة.

وأجيب بأن مساق الآية لتخصيص المغفرة بالبعض دون البعض لا للتعليق المجرد بالمشيئة والاّ لما فهم منها وقوع المغفرة لأن التعليق المجرد بالمشيئة لا يدل على الوقوع.

وبالجملة إذا تقررت دلالة الآية على تخصيص المغفرة بالبعض دون البعض

يكون عموم المغفرة عما بعد التوبة قطعيّاً لأن عموم هذه المغفرة للجميع قطعي الاّ أنّ في تقرر الدلالة تأملا لا يخفى.

ثم لقائل أن يقول قوله تعالى (**وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ** * الزلزال: ٨) ينافي العفو الكلّي.

ويمكن أن يجاب عنه بأن رؤية العمل الشرّ ليس من ضرورته أن يرى عذابه فإنّ اثر الشرّ يجوز أن يكون في انحطاط درجة العامل عن درجة الرضاء الى درجة العفو او في حرمانه عن ارتفاع درجة لولا ذلك الشر لترقى عامله اليها ولهم في احباط السيئات الحسنات واذهاب الحسنات السيئات مباحثات ومنازعات فإنّ المعتزلة لما ذهبوا الى خلود المصدق الفاسق المتعبد ببعض العبادات في النّار لزم عليهم بيان أنّ تصديقه وطاعته اين ذهبت وما استحقه بسببها لم ضاع وقال الله تعالى (**اِنَّا لاَ نُضيْعُ اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلاً** * الكهف: ٣٠).

فقال جمهور المعتزلة باحباط الكبيرة ولو كبيرة واحدة الطاعات ولو طاعات كثيرة حتّى أنّ من اشتغل طول عمره بانواع العبادات ينحبط جميعها بكبيرة واحدة صدرت عنه في لحظة.

ومعلوم أنّ هذا ينافي الكرم المطلق فضلاً عن الكرم الكافي واللطف الوافي ويخالف ما دلّ عليه النصوص القطعية مثل قوله (**اِنَّا لاَ نُضيْعُ اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلاً**) (**فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ** * الزلزال: ٧).

وايضاً الحسنة سبب لاستحقاق الثواب وموجب له اما ايجابا عقليا كما عند المعتزلة او شرعيا باقتضاء الوعد كما عند اهل السّنّة وعلى كلا المذهبين لا يجوز تخلف الثواب عن السبب الموجب له ايجابا عقليا او شرعيا وقالوا الثواب منفعة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة دائمة فيتنافيان فيكون استحقاق العقاب مانعا لحلول استحقاق الثواب.

والجواب منع قيد الخلوص ثم منع قيد الدوام ولو سلّم فيجوز أن يجتمع دوام

المضرة دوام المنفعة في ذات واحدة من جهتين مختلفتين.

وعلى تقدير تسليم التنافي فمنع استحقاق العقاب لاستحقاق الثواب ليس اولى من عكسه فإن رجحوا جانب الاحباط بورود النص به في مثل قوله تعالى (**أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ** * آل عمران: ٢٢) (**اَنْ تَحْبَطَ اَعْمَالُكُمْ** * الحجرات: ٢) (**لاَ تُبْطِلوُا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذَى** * البقرة: ٢٦٤).

قلنا فكذا ورد النص باذهاب الحسنات السيئات بقوله تعالى (**إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّاتِ** * هود: ١١٤) مع أنّ الوعد ابعد من الحلف بالنسبة الى الوعيد ومع أنّ الاحباط المنصوص عليه بمعنى خلط المدح المحض والثواب الخالص بشائبة الذم والعقاب لا بمعنى فناء الحسنات وزوال اثرها بالكلية وبعض المعتزلة لما تنبهوا الفسادات هذا القول رجعوا عنه بعض الرّجوع وقالوا حكم الاحباط للغالب القوي واي غلب قوة من الطاعة والمعصية تحبط الآخر ثم افترق هذا البعض وقال أبوعلي القوي منهما يسقط الآخر بل سقوط شيء منه اصلاً. وقال أبوهاشم الضعيف منهما وشيء من القوي يعادله يتعارضان ويساقطان ويبقى البعض الآخر من القوي غير الذي تعارض مع الضعيف بحيث تساقطا جميعا.

مثلاً إذا كان القوي ضعف الضعيف في القوة يسقط الضعيف بالكلية ويسقط من القوي النصف الّذي يعادله ويبقى النصف الآخر من القوي وهذا هو الّذي يعبرون عنه بالموازنة.

ثم إنّهم اختلفوا ايضاً في أنّ هذا الاحباط بين الفعلين الطاعة والمعصية او الاستحقاقين استحقاق الثواب واستحقاق العقاب وذهب الى الاول الجبائي والى الثاني أبوهاشم.

وابطل الامام الرازي قاعدة الاحباط.

اما رأي ابي علي فلأن اضعف العملين يكون لغوا محضا فإن كان طاعة لا تجلب نفعا ولا تدفع ضرا وإن كان معصية لا توجب عقابا ولا تدفع ثوابا وهذا

محال عقلا ونقلا لاستلزامه الظلم باضاعة اجر الحسنة وترك الزجر على السيئة الواجب عقلا ولقوله تعالى (**انّي لآ اُضيعُ عَمَلَ عَاملٍ منْكُمْ منْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثى** * آل عمران: ١٩٥) وقوله (**فَمَنْ يَعْمَلْ مثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ**) ولما في هذا المعنى من النصوص.

واما رأي أبي هاشم فبأن الاحباط إذا كان لاجل التنافي والتضاد لزم توقف زوال الزائل على وجو الطارئ المضاد وقد كان وجوده مشروطا بزوال المضاد فيلزم الدور.

وايضاً تعارض الضعيف بنصف معيّن من القوي ليس اولى من تعارضه بالنصف الآخر فيلزم اما الترجيح بلا مرجح او سقوط القوي ايضاً جميعا ويرد عليه أنّ وجود الضد ليس مشروطا بزوال الضد الآخر بل زوال الضد الآخر ملازم له ومعه لا مقدم موقوف عليه والاّ لزم الدور في تعاقب كل ضدين ونقيضين على محل واحد كالسواد والبياض والنور والظلمة وسائر الاضداد المتعاقبة والنقائض المتنافية وإن تعارض الضعيف ليس مع نصف معيّن من القوي بل ليس لهما بالفعل اجزاء والتفاوت بالشّدّة والضعف فإذا وقع التعارض بين الشديد والضعيف ينفعل كل منهما من الآخر كما ينفعل كل من الحار والبارد من الآخر عند الاجتماع كما في امتزاج العناصر.

مثلاً ففعل كل منهما في تبديل شدّة الآخر بالضعف لا في افناء بعض اجزائه بعينها دون بعض الاجزاء الأخرى.

وقال الشارح التفتازاني رحمه بالله ويمكن دفع استدلال الامام بأن الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تأثير حقيقي وفناء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة او استحقاق الثواب إنّ الله لا يثيب عليها.

ومعنى الموازنة أنّه لا يثيب عليها ولا يعاقب على المعصية بعددها من غير أن يتحقق في الخارج استحقاقان بينهما منافاة ومعاندة أقول استدلال الامام الرازي على

المعتزلة وهم قائلون بالحسن والقبح العقليين فما لم يتحقق استحقاق عقلا لا يرد به شرع فالاستحقاقان ثابتان والمنافاة بينهما متحقق في الواقع وعلى تقدير كون الاستحقاقين شرعيين كما هو مذهب اهل الحق يمكن اتمام استدلال الامام ايضاً من حيث أنّ زوال الزائل عن اعتبار الشّرع موقوف على وجود الطارئ في اعتبار الشرع مع أنّ وجوده في حكم الشّرع موقوف على زوال ضده وسقوطه عن حكم الشّرع نعم يندفع به ما قاله من أنّ زوال الزائل ليس اولى من زوال الباقي فإنّه على هذا لا زائل بالفعل ولا باقي بل الامر كما قال من أنّ الله يقصر من اجزاء احد العملين بعض ما قدر أن يحار به لو سلّم من المعارض بقدر ذلك المعارض اي لا يعطي ذلك القدر ويقتصر على البعض فقط لا أنّه ينقص ويفني بعض ما اعطاه بعد ما اعطاه.

ويرد ايضاً على القول بالموازنة ما اورده امام الحرمين من أنّ معرفة الله والتصديق بوجوده مع اسمائه وصفاته وافعاله اقوى على كل عباد واشد من كل طاعة لا توازنه الاوزار وإن اجتمعت ولا تغلبه الكبائر وإن كثرت وإن صدقت قضية الموازنة والمغالبة. فالاقرب أن يمحو جميع الاوزار وينقذ ارباب الكبائر من النّار ولقوة عمل القلب على اعمال الجوارح وغلبته لها اتفقوا على احباط الكفر وانعدام التصديق جميع العبادات وكل الطاعات كما قال تعالى (**وَالَّذِينَ كَفَرُوا اَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَآءً حَتَّى اِذَا جَآءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا** * النور: ٣٩).

ثم في تعيين الكبائر اختلاف بين العلماء وذهب بعضهم الى أنّ الكبر والصغر الذين اعتبرهما الشارع أمران اضافيان كما يعتبرهما اهل المعقول في الاشياء الحسية فكل ذنب كبير بالنسبة الى ما تحته صغير بالنسبة الى ما فوقه لكن الاقرب والمفهوم من قوله تعالى (**اِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ**).

ومن الأحاديث المارة للكبائر كونها متمايزة بالذات واليه ذهب الجمهور لكن بعضهم ذهبوا الى تعيينها بتعريف كل مثل أنّ الكبيرة ما يشعر بقلة الاكتراث بالدّين

اي لقلة المبالاة به ومثل أن يقال الكبيرة ما توعد عليه الشارع بخصوصه وعلى هذين التعريفين تكون الكبائر كثرة تكاد لا يضبط سيّما على التعريف الاول فإنّه لا يكاد تتحصل به الكبائر لأن الاشعار بقلة الاكتراث بالدّين لا يخلو عنه كل ذنب فيقبل هذا المعنى الشّدّة والضعف فيرجع الى معنى اضافي يتغير بالنسبة وبعضهم ذهبوا الى تعيينهما بالعدد فاقتداؤهم في هذا المعنى بالأحاديث الواردة في تعديد الكبائر ففي رواية ابن عمر رضي الله عنهما (**انها الشّرك بالله وقتل النفس بغير الحق وقذف المحصنة والزنى والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم**) وفي رواية أبي هريرة رضي الله عنه (**اكل الربوا**) وفي رواية علي رضي الله عنه (**السرقة وشرب الخمر فيكون اثني عشر ذنبا اجتنابها يكفر الصغائر**) بدلالة قوله تعالى (**اِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ**) ويكفرها التوبة والتوبة في اللغة الرّجوع وفي الشّرع الرّجوع من الخلاف الى الوفاق ومن المعصية الى الطاعة ولا يتم الاّ بثلاثة امور تحل بالفعل عن الذنب وندم على ما مضى من فعل الذنب وعزم أن لا يعاود اليه فيما استقبل ولا بد أن يكون الندم على الفعل والعزم على الترك لاجل كونه معصية قبيحة عند الله والاّ فالندم لغرض آخر فقط من غير أن يكون قبحه الشّرعي موجبا للندم ليس بتوبة لكن لزوم العزم عند الاقتدار فإن العاجز لا يتصور في حقه العزم ومع ذلك توبة مقبولة فاللازم في حقه العزم على ترك ما في قدرته من امثال ما تاب عنه وما فوقها.

والحق أنّ التوبة هو الندم الصادق وذلك يستلزم التحلي والعزم وقوله تعالى (**نصوحا**) في قوله تعالى (**تَوْبَةً نَصُوحًا** * التحريم: ٨) اشارة الى صدق الندم فإنّه إذا صدق يكون ناصحا ومانعا عن الوقوع في المعصية البتة لكن شرطوا في تحقق التوبة القدرة اما على الذنب الّذي يراد بالتوبة عنه عينها او مثلها او ذنب فوقها فإنّ المجبوب الّذي تاب عن الزنى تصح توبته لقدرته على مثل الزنى وما هو فوقه كقتل النفس وإن لم يقدر على عين الزنى والمحتضر الذي بلغ روحه الحلقوم وعجز جوارحه

عن الأفعال وقلبه عن الانكار بمشاهدة الاحوال ومعاينة الاهوال فتوبته غير مقبولة إذ هي توبة اليأس كإيمان اليائس فهذا الحال وإن كان آخر الحياة لكنه ملحق في الحكم بالموت فكما لا يقبل التوبة والإيمان بعد الموت فكذا في هذا قال الله تعالى (**وَلَيْسَت التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَات حَتَّى اِذَا حَضَرَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ اِنِّي تُبْتُ الْئَنَ وَلاَ الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ** * النساء: ١٨) فقد سوى سبحانه بين من تاب في حالة الاحتضار وبين من مات على الكفر في انتفاء التوبة عنهما وعدم قبولها وما قبل هذا الوقت اي وقت حضور الموت هو وقت القبول وهو المراد من القريب في قوله تعالى (**اِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَاُولَئِكَ يَتُوبُ اللهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللهُ عَلِيمًا حَكِيمًا** * النساء: ١٧) وهذه الآية وكذا قوله (**حَتَّى إِذَا حَضَرَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ** * النساء: ١٨) (**قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي اَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلاَّ اِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا** * المؤمنون: ٩٩-١٠٠) اي هو قول مجرد لا فائدة في تكلم ولا يرجى قبوله وكذا قوله تعالى (**وَاَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَاْتِيَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلاَ اَخَّرْتَنِي اِلَى اَجَلٍ قَرِيبٍ فَاَصَّدَّقَ وَاَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ** * المنافقون: ١٠) يدل على عدم قبول التوبة حين حضور الموت ومعاينة الاهوال وعليه الجمهور من علماء الحنفيّة والشّافعية والمالكية والمعتزلة واهل السّنّة ولعل السبب في عدم القبول وقت الحضور والقبول قبله أنّ التكليف ثم القبول مناطهما الاختيار ولا اختيار في وقت الاحتضار بل فيها الندم يلزم بالاضطرار.

وورد في الفتاوى الفرق بين إيمان اليأس وتوبة اليأس بالقبول في الثاني دون الاول بناء على أنّ الإيمان عود من المخالفة الكلية الى الوفاق بخلاف توبة المذنب فإنّ الإيمان الّذي هو رأس الطاعات واصل الموافقات صلة بين المذنب وربه ونسبة متحققة من العبد الى المعبود فامر التوبة بعد الإيمان اسهل والى القبول اقرب ولا

كذلك إيمان اليأس فإنّه ابتداء معرفة وانشاء نسبة بعد ما لم يكن رأساً وقبل أن يتحقق اثر وصلة ما قطعا. الا ترى أنّ الكفر لا رجاء لمغفرته ولا مطمع لزوال عقوبته ابدا سرمدا إن لم يتب عنه صاحبه ومات عليه بخلاف المعصية وإن كانت كبيرة فإنّ الله يغفرها بعد الموت لمن شاء بفضله وبشفاعة الشّافعين باذنه.

ومعلوم أنّ وقت حضور الموت اقرب من وقت حلول الموت وشفاعة العاصي لنفسه بنفسه بالندم الصادق والاستغفار اقوى من شفاعة الغير فتكون توبة المذنب وقت حضور الموت اقرب الى القبول من شفاعة الغير وقت الحلول مع أنّ شفاعة الشفعاء لا تلزم اختصاصه بيوم القيامة بل يجوز ويهون وقت الخروج من الدّنيا فيكون ذلك الوقت وقت اجتماع الاسباب والله مفتح الابواب ولعمري هذا كلام حسن واعتبار لطيف مستحسن خير بشارة للمؤمنين ولطف اشارة لالطاف رب العالمين ويؤيده اطلاقات بشارات القرآن المبين من قوله تعالى (**وَهُوَ الَّذي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عبَاده وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَات وَيَعْلَمْ مَا تَفْعَلُونَ** * الشورى: ٢٥) (**قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذينَ اَسْرَفُوا عَلَى اَنفُسِهِمْ لاَ تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ اِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا اِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ** * الزمر: ٥٣).

أقول واما دلالة الآيات الثلاث على عدم القبول فليست بقطعية.

اما الآية الاولى فيمكن حمل التوبة فيها على التوبة عن الكفر بقرينة قوله تعالى (**يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ**) فإنّ الجهل هو الكفر والتوبة عن الذنب عام حكمة على عامل السيئة العالم بأنّها معصية فلا وجه لتخصيصه بالعامل عن جهالة بل العامل عن جهالة معذور في اكثر الامر والتوبة انما هي للعامل عن علم غالبا.

فالاقرب أن تكون التوبة المذكورة هناك هي التوبة عن الكفر ويؤيده قوله بعده (**وَلاَ الَّذينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ** * النساء: ١٨) فيكون عطفا لمن مات على الكفر غير معاين للامر الى أن يموت على من آمن إيمان يأس وقت حضور الموت.

واما الآية الثانية فالاظهر أنّ قوله تعالى (**كَلاَّ اِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا**) ردع لقول

الحاضر الموت ﴿**رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي اَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلاَّ**﴾ لا نفي لقبول توبة فإنّ الرّجوع بعد ذلك خارجة عن العادة الألهية ومخالفة للحكمة فالرد راجع الى طلب الرّجوع لا الى التوبة.

و اما الآية الثالثة فلا دلالة فيها على عدم قبول التوبة ظاهرا وانما دلالتها على تحسر تارك الاتفاق المفروض على التأخير الى الاجل القريب لأن يتدارك ما فرط منه ويقضي ما فات وهذا التحسر ليس من لازمه عدم قبول التوبة فإنّ تارك الفرض منحطة درجته وإن غفر عن المطيع فللتحسر مجال واسع بعد الغفران ايضاً ولو سلّم فالانفاق بعد ما وجب وتعلق به حق الغير لا يتم عنه التوبة بمجر الندم من غير ارضاء الخصوم ولا كذلك حقوق الله وورد في بعض الكتب في منع دلالة الآية الاولى أنّ عدم القبول لتقييدهم التوبة بحال العجز بقولهم اني تبت الآن على أن يكون الآن ظرفا وقيدًا لرجوعهم غير مطلق رجوعهم بل مقيدا بحال عجزهم ذلك لكن الظاهر أنّ حال حضور الموت ومشاهدة الاحوال ومعاينة الاهوال يأبى عن هذا التقييد والرّجوع في الحال مع العزم في المآل فالآن طرف لاحداثهم التوبة لا قيد لرجوعهم فالحق في الكلام ما تكلمنا وقبول التوبة واجب عقلا عند المعتزلة لأن غاية مقدور المذنب الرّجوع والتوبة وقد اتى به التائب وبذل الجهد بقدر الوسع فما بقي منه تقصير وتفريط والعقاب انما يكون للتقصير لا غير.

وايضاً التكليف ما ارتفع عن العاصي بعصيانه بل هو باق في حقه ولا يتحقق الاّ بتعريض الثواب ولا طريق للثواب بعد المعصية غير سقوط العقاب المستحق بالمعصية ولا طريق للسقوط غير التوبة فوجب قبول التوبة ليصح تكليف العاصي.

ويمكن أن يجاب عن الاول بأن العقاب يجوز أن يكون في مقابلة التقصير السابق وأنّ بذل الوسع في اللاحق.

وعن الثاني بأن صحة التكليف بالرجوع وترك المعاودة الى المعصية والاجتناب عن امثالها لا ينافي العقاب للذنب السّابق.

ومنهم من احتج على عدم الوجوب بتضرعات التائبين في قبول توبتهم فلو وجب لما احتيج الى التضرعات.

والجواب أنّ ذلك لتحقيق حقيقة التوبة شرائطها وآدابها او بتدارك ما فات من انحطاطهم عن درجة الرضاء الى درجة المغفرة.

والحق أنّ القبول واجب لكن لا عقلا بل فضلاً من الله ووعدا لما ورد في هذا الباب من النصوص الظاهرة الدلالة عليه مثل قوله تعالى (**وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُوا عَنِ السَّيِّئَاتِ**) وتوصيفه سبحانه نفسه بأنّه التواب الرّحيم واعلام لنا غاية لطفه ونهاية كرمه فإنّ قبول الاعتذار والصفح عن زلة الخاطئين من شيم المحسنين ومكارم الاكرمين حتّى يعد خلافه خلاف الكرم فكيف في اكرم الاكرمين ومولى جميع النعم.

ومن الدلائل قوله تعالى (**تُوبُوا اِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ اَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ** * التحريم: ٨) فإنّ عسى كلمة اطماع وارجاء فالله اكرم من أن يعد ويطمع غيره ثم يخيبه ويحرمه.

والأحاديث كثيرة مثل قوله عليه السّلام (**التائب من الذنب كمن لا ذنب له**). وورد في الأحاديث القدسية (**من تقرب اليّ شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب اليّ ذراعا تقربت اليه باعا ومن أتاني يمشي اتيته هرولة**).

وبالجملة ما اعلمنا الله باقوله وافعاله وسائر معاملاته المعلومة مع عباده دليل قاطع عند اولي البصائر بقبول توبة عباده ومغفرة مزلاتهم عند اعتذارهم سيّما بعد امرهم بها ووعدهم عليها.

واما وجوب التوبة على العاصي فمتفق عليه لقوله تعالى (**وَتُوبُوا اِلَى اللهِ جَمِيعًا اَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** * النور: ٣١) (**تُوبُوا اِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا**).

وعموم الأمر يدل على عموم الزّلّة على كل زلة ما لكل مؤمن.

واعترضت المعتزلة على اهل السنّة بأن المؤمن المواظب للطاعات المجتنب عن

المعاصي والسيئات الزاهد في الدّنيا الراغب في الاخرى العارف للحق وصفاته المطلع على دقائق العلم وخفياته والمصدق التارك لجميع الفرائض والواجبات المصر على ارتكاب الكبائر وانتهاك الحرمات المنهمك في انواع الفسق والفساد المعرض عن الاقبال الى الله والآخرة المشتغل بالملاهي والاوزار المتعطل عن الاعتبار والاستغفار حكمها واحد عندكم وهو أن يفوض امرهما الى المشيئة إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه وهذا خروج ظاهر عن قاعدة العدل والانصاف وميل الى الجور والاعتساف تحكم بارد وجهل فاحش.

والجواب أنّه نعم لكن قضاء هذا الحكم متسع يسع مراتب شتى ودرجات كثيرة بعضها فوق بعض فالاول مع أنّه مشترك مع الثاني في الحكم المذكور فيختص دونه بفضائل كثيرة وخصائل حميدة في الحال وفي المآل.

اما في الحال فإنّه مكرّم بكرامات ظاهرة وباطنة ومهدي بهدايات اخرى كما قال تعالى (**والذين وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَيهُمْ تَقْوَيهُمْ** * محمد: ١٧) وهم منسلكون في سلك الأنبياء والمرسلين ومعدودون من عداد الصديقين الصّالحين سعادتهم ونجاتهم مظنونة وعقوبتهم وشقوتهم موهومة وبعكسه الثاني في الاحكام المذكورة كلها. واما في المآل فالاول فائز فوزا عظيماً مرمق الى ارفع الدرجات واصل الى لقاء الابد.

والثاني ينطفي نور إيمانهم غالبا بسبب ظلمات معاصيهم فيخلد في النّار مع الكفّار كما قال تعالى: (**بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَاَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَاُولَئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** * البقرة: ٨١) وإن سلم إيمان بعضهم نادرا بسبب سبق عناية من الله في حقهم سبب استحقاق منه اما بحسب الفطرة الصافية واما بحسب عمل صالح صدر عنه وقتا ما الى غير ذلك من اسباب السعادات التي لا يحيط بها غير الله فهو معذب طول الدهور زمانا في جهنم وزمانا في القبور. ثم ما له الى ادنى درجة من النعيم وإن انفق كون احد ممن عصى ربه ثم تاب اسعد حالا ممن لم

يعص اصلاً فذلك لقوة طاعته في روحانيّتها التي هي التوجه الخالص الى الله فالأعتبار ليس الى صور الاعمال وكثرها بل الى روحانيّتها وقوها فكم من عمل وقع في ساعة يفضل على اعمال واقعة في سنة كما قال عليه السّلام: (**تفكر ساعة خير من عبادة سنة او سبعين سنة**) وهذا هو احد الاسباب في احباط اهل الحق عن القطع بحال احد من المؤمنين وتفويضهم الامر الى الله فشعارهم أنّهم لا ييأسون من روح الله وإن كثرت الذنوب وعظمت الخطايا فــ(**اِنَّهُ لاَ يَايْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ اِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ** * يوسف: ٨٧) وأن لا يأمنوا مكر الله وإن تضاعفت الحسنات فإنّه (**فَلاَ يَاْمَنُ مَكْرَ اللهِ اِلاَّ الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ** * الاعراف: ٩٩) واعتقادهم ما عليه النّبيّ واصحابه فمطاعن من طعن عليهم مطعونة وسهامهم عليهم مردودة فالعجب منهم أنّهم يقرون باشتراك الفريقين في التصديق الّذي هو معرفة الله وينكرون الاشتراك في حكم تعلق امرهم بمشيئة الله مع أنّ الزامهم لازم عليهم ايضاً من حيث أنّهم لا يقطعون ببقاء الإيمان حين الخروج من الدّنيا مع أنّ السعادة منوطة به وكذا حال الكفر والشقاوة فاهم.

ويجوز أن يتوب المذنب عن ذنب دون ذنب و لم يجوزه ابوهاشم زعما منه أنّ الندم المعتبر هو ما يكون لقبحه والقبح مشترك بين الذنوب فيكون الندم المسبب منه ايضاً مشتركا.

والجواب أنّ الذنوب متفاوتة في مواتب القبح وإن كانت مشتركة في القبح المطلق وايضاً تفاوت الدواعي الى الذنوب يكفي مخصصا للندم بالبعض دون البعض. ثم التوبة إن كانت عن ترك الفرائض لا يكفي الندم في تحققها بل يلزم القضاء وفيما اوجب الله فيه الكفّارة يجب الكفّارة وفي حقوق العباد يجب اداء الحقوق او الاستحلال لكن اختلف في أنّ هذه الامور داخلة في حقيقة التوبة او هي واجبات اخرى غير التوبة وقال امام الحرمين بالثاني فيما امكن الندم بدون ذلك الامر الزاما كالندم عن القتل فإنّه يجوز تحققه من غير تسليم النفس للقصاص لكن امتناعه عن

التسليم ترك واجب آخر فيلزم تداركه بتوبة اخرى ايضاً بخلاف الغصب فإنّه لا يتصور الندم فيه مع الامتناع عن تسليم المغصوب الى المالك حين ما امكن. ثم وجوب التوبة على الفور عند المعتزلة حتّى يلزم اثم آخر بتأخيره ساعةً ثم وثم فالتأخير في كل ساعة اثم آخر. والمعتزلة وإن ضيقوا كل التضييق في امر الكبيرة حتى سلبوا بها الايمان لكن وسعوا في امر التوبة وهونوه حتى قال عوامهم أنه يكفي فيه التكلم بكلمة الاستغفار وخواصهم ان اعتقاد المسئ انه اساء وقصر توبة وان لم يتأسف ولم يحزن واحتجوا عليه بأن اهل الجنة يندمون على التقصيرات مع ان الجنة ليست دار حزن واهلها ليسوا بمحزونين.

قال رضي الله عنه: (**والرياء اذا وقع في عمل من الاعمال فانه يبطل اجره وكذلك العجب**). الرياء اسم من الرؤية بمعنى الاراءة وهو اراءة العمل الشرعي للخلق نيلا من جهتهم نفعا ما من مدح او مال او غيرهما وله مراتب متفاوتة في القباحة والشناعة اشنعها تمحيض القصد والنية لجهة الخلق من قصد وجه الله وجهة العبادة اصلا وذا يبطل اصل العمل لا اجره فقط حتى انه يبطل الفرائض ولا يتأدى به لأن النية شرط في العمل كما قال عليه الصلاة والسلام (**انما الاعمال بالنيات**). والنية هو قصد العبادة وهذا القسم ليس فيه من قصد العبادة شيء فقباحته اظهر من ان يحتاج الى بيان واغنى من ان يستدل عليه ببرهان ودونه خلط النية في العمل ابتداء بان ينوي العامل بعلمه اداء فرض او اقامة نفل ويتم الاركان والسنن الظاهرة والباطنة لكن يختار العمل بمراوي الناس مضمنا في عمله نيل نفع عنهم بوجه من الوجوه بسبب رؤيتهم عمله واعتقادهم صلاحه وذلك هو الشرك الخفي لكونه شركا للخلق بالحق في العبادة المختصة به سبحانه وهذا هو المراد من الرياء في قولهم الرياء قطرة الاخلاص والمشهور فيما بين القوم والمعنى من قول الامام ان الرياء يبطل اجر العمل فان الاول يبطل اصله.

واعلم انه كما ان للانسان بدنا وروحا أي نفسا ناطقة مجردة هو ببدنه من

عالم الخلق وحضرة الشهادة وبروحه من عالم الامر وحضرة الجبروت فكذلك الاعمال التي يعتدّه الله بها وشرعها لها ظاهر وباطن وصورة ومعنى اما ظاهرة فمعلوم واما باطنة ومعناه فالنية والتوجه الى الحق أي توجه وجه القلب الى وجه الله فكما ان النفس الانساني اشرف اجزاء الانسان وبه قوام البدن وبقاؤه اذ بانقطاع علاقة البدن عنه يتعفن سريعا ويتفتت فكذلك صور الاعمال اعراض لا يقبل البقاء ويسرع اليها الفناء الاّ ان يتحدد بقوة روحانيتها ويتمثل بخلوص نياتها فيرفع على ايدي الحفظة حتى يجوز حجب السماوات الى سدرة المنتهى فيبقى مخزونا محفوظا الى يوم القيامة حتى يتمتع بها العامل ابدا والى هذا المعنى اشار قوله تعالى (**اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ** * الفاطر: ١٠) فكما ان باطن الانسان اشرف من ظاهره فكذلك باطن العمل اشرف من ظاهره وبه بقاء العمل وقبوله وارتفاعه وادخاره وتمتع عامله به والى هذا المعنى اشار عليه السلام بقوله (**إنّ في جسد ابن آدم لمضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب**) فان النفس الانساني مجرد ليس بجسم ولا جسماني الاّ أنّ تعلقها اولا بالمضغة المذكورة لكونها الطف الاعضاء وبوساطتها يتعلق سائر الاعضاء فلذلك عبر عنه النبي عليه الصلاة والسلام بالمضغة واذا ثبت ان النفس اشرف ما في الانسان فعمله اشرف الاعمال وهو النية والتوجه المذكوران ولذلك ما اعتبر الشرع العمل بلا نية وقال عليه السلام (**إنما الاعمال بالنيات**) وامر الله عبده بالاخلاص كما قال (**مخلصين له الدين**) وهذا الرياء لا يبطل اصل العمل بالكلية بل يبطل ويضعف اجره فان العامل يثاب بقدر نيته وتوجهه الى الله لكن لا ينال اجر الاخلاص بل ينقص من اجره مقدار ما اشرك فيه غير الله بناء على ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا فان التوجه الى الله فيه وان لم يكن خالصا لا شك انه احسان لكن لا يخلو عن ان يكون مظنة الغضب الالهي من حيث تضمنه سوء الادب من جهة الاشراك بالله غيره في العبادة التي اختصها الله تعالى لنفسه وما ورد بقبحه من الآيات والاحاديث فلهذه

الجهة قال الله (**ضَرَبَ اللهُ مَثَلاً رَجُلاً فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيانِ مَثَلاً اَلْحَمْدُ لِلهِ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ** * الزمر: ٢٩) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (**قال الله تعالى انا اغنى الشركاء عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه معي غيري تركته وشركه**) وفي رواية (**فانا منه برئ هو للذي عمله**) عن ابي سعيد بن ابي فضالة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (**اذا جمع الله الناس يوم القيامة لا ريب فيه نادى مناد من كان اشرك في عمل عمله لله احدا فليطلب ثوابه من عند غير الله فان الله اغنى الشركاء عن الشرك**) فأمر هذا المرئي متردد بين ان يعامله الله بلطفه ويعطي له اجرا ما بقدر نيته وتوجهه الى الله وبين ان يعامله بغيرته فيرده عن باب رحمته بشأنه شركه الخفي وسوء أدبه ودون هذه الرتبة من الرياء ان يدخل قلب العامل شيء من جهة نظر الناس الى عمله والتفاقم اليه بعد ما بدأ العمل على وجه الاخلاص والتوجه الخالص فهذا اضعف مراتب الرياء وهي وإن كانت منحطة عن درجة محض الاخلاص بكثير لكن في مظنته أن يعذر ويتخلص عن قريب الى الاخلاص وما ورد عن النّبيّ عليه السّلام عن رواية أبي هريرة من أنّه قال قلت يا رسول الله بينا انا في بيتي في مصلاي إذ دخل عليّ رجل فاعجبني الحال التي رآني عليها فقال رسول الله (**رحمك الله يا ابا هريرة لك اجران اجر السر واجر العلانية**) اشارة الى ما قلنا لكن يحتمل أنّ أمر اعجاب أبي هريرة من جهة رجائه اقتداء الرائي به في الدّين ويؤيده قوله (اجر العلانية) واما ما روي في سبب نزول قوله تعالى (**فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحًا وَلاَ يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ اَحَدًا** * الكهف: ١١٠) من أنّ بجير بن زهير قال لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم اني لأعمل العمل لله تعالى فإذا اطلع عليه احد سرني فقال (**إنّ الله تعالى لا يقبل ما شورك فيه**) فترلت هذه الآية تصديقا له فلعلّ المراد بالقبول القبول التام الّذي يختص بالاخلاص اللائق بالخواص من اصحاب النّبيّ المشهودين لهم بالخلاص.

وللرياء مرتبة خفية دون هذه المراتب وهو أن لا يشرك العامل في عمله غير الله ولا يقصد اطلاع احد على عمله بل يجد في اخفائه عنهم ويقصر طلبه على الله لكن لا يكون طلبه منه وجه الله بل أمراً من امور دنياه والى هذه المرتبة اشار النّبيّ عليه السّلام بقوله (**فمن كان هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه**) فهذا الرياء يبعد جريانه في الفرائض واكثر جريانه يكون في النوافل وهذا الرياء يسمى الرياء في طلب الاجركما أنّ الاول يسمى الرياء في العمل وهذا بعيد من المعنى اللغوي للرياء لا يقصد فيه رؤية الغير الاّ أنّه يشارك المعنى الاصطلاحي له في اشراك طلب أمر الدّنيا لطلب وجه الله في العبادة التي شرعت لطلب وجه الله تعالى.

فعلى هذا طلب أمر الآخرة ايضاً رياء بالنسبة الى طلب وجهه الباقي ولقائه (**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ** *. الإسراء: ٨٤).

وفي باب الاحتراز عن الرياء والتحقق بحقيقة الاخلاص اسرار خفية ورتب دقيقة قد فصلها الامام حجّة الاسلام في كتبه خصوصاً في احيائه احسن الله مجازاته واتم مكافاته.

واما العجب فهو استحسان العمل واعتقاد أنّه خال عن النقص والزلل فيكون تزكية للنفس الخسيس وتهمة على الله القوي العزيز بادعاء اداء حقه مع عظمته وعلو شأنه بحقارة النفس وخساسته ومع سماعه قول النّبيّ (**ما عبدناك حق عبادتك**) مع جلالة قدره في منصب رسالته فيكون مبطلا للاجر بل موجبا للطرد والزجر.

قال رضي الله عنه. (**و الآيات للانبياء والكرامات للأولياء حق**).

قالت الفلاسفة إنّ الفياض تام قدرته ازلا ابدا لا نقصان فيه من جهة المؤثرية والامر يتوقع حصوله له بعد ما لم يكن فالآثار الحادثة من الصور والاعراض ليس حدوثها وتأخرها عن الازل الاّ لقصور استعداد الهيولى والمحل عن قبولها فإذا كمل استعداد المحل لشيء من الصور النوعية والاعراض يمتنع تخلف ذلك الشيء عن

حصول كمال الاستعداد له البتة لامتناع تخلف المعلول عن علته التامّة.

ثم إنّهم جعلوا للصور النوعية اقتضاءات وتأثيرات في موادها ومواد غيرها يمتنع تخلف تلك التأثيرات عن تلك الصور النوعية وسموها بالطبائع وتأثيراتها بالأفعال الطبيعية وجعلوا هذه التأثيرات اعدادات للمواد لقبول صور واعراض مثلاً أنّ طبيعة النّار تقتضي كيفية الحرارة في نفس مادته والاحراق في مادة المحاور المستعدة له واستعداد قبول صورة الهواء في الماء المحاور له مثلاً وصورة النار في مادة الدهن والخشب بحيث يمتنع تخلف هذه المقتضيات عن طبيعة النّار بعضها بمحض تأثيرها وبعضها بتأثير الفياض بعد اعدادها فلما اسندوا للطبائع الآثار والأفعال على أن تكون هي عللا لها أنكروا الآيات الخارقة للعادات المخالفة لاقتضاء الطبائع فأولوا ما نطق به القرآن من معجزات الانبياء تأويلا باردا حتّى قالوا إنّ المراد باحياء الموتى افادة العلم وازالة الجهل عن القلوب وبتلقف عصا موسى ما صنع السحرة ابطال الحجة الالهية الظاهرة على يده بشبهات الجاحدين ويكون النّار بردا وسلاما على ابراهيم كون اذيات الكفرة سببا في حق ابراهيم عليه السّلام لبرد اليقين ومقامات التمكين وسلامة له عن آفات الدّنيا والدّين وهذه التأويلات الباردة خارجة عن جميع القوانين العربية والشّرعية.

اما العربية فلأن امثال هذه القصص المطولة لو احتملت التأويل أسند باب دلالة الكلام على المعاني وارتفع فهم المعاني عن الالفاظ بالكلية.

واما الشّرعية فلأن الاجماع من علماء الامة منعقد على أنّ المراد من تلك الآيات ظواهر معانيها بل امثال القصص المذكورة ثابتة صدقها بالتواتر ثم أنّ دعوى الفلاسفة من كون الطبائع عللا مؤثرة للآثار المذكورة وترتب تلك الآثار عليها ترتبا عقليا بحكم محض لا دليل يعتد به لهم عليه وانما تعويلهم في ذلك على الدوران وهو لا يستلزم العلية الحقيقية مع أنّ ما ذكروه مبني على اصل الايجاب وقد تبين فساده وتحقق الارادة والاختيار.

فالاقرب على هذا الاصل والاوفق للعقل والنقل أن يكون الفاعل في الارض والسماء هو الله وحده وما ترتبت عليه الآثار العلوية والسفلية في الظاهر اسبابا عادية اجرى الله عادته على ادارة تلك الآثار على تلك الاسباب حكمة لا يطلع على دقائقها الاّ هو ولا يحيط باسرارها الاّ علمه.

ولو سلمنا أنّ تلك الترتبات عقلية فلا يلزم حينئذٍ ايضاً نفي الاعجاز لأن الاسباب منها ظاهرة شائعة ومنها نادرة خفية كحدوث الضفادع بطريق التولد في الجو احيانا وحياة الشعر إذا مكث في الماء زمانا طويلا واعجب واندر منها يروى ويرى كثير من الحوادث فلم لا يجوز أن تكون قوة نفس النّبيّ وقربه المعنوي الى الفياض بحسب استعداداته الفطرية وعلومه اليقينية واعماله الزكية من جملة تلك الاسباب الموجبة لما صدر عنه من الامور العجيبة والحوادث الغريبة من تصرفاتها في المواد الارضية بل السماوية ايضاً مثل شق القمر وحبس الشمس على ما روي عن نبيّنا عليه السّلام.

واما اطلاع النّبيّ على المغيبات وشهوده الملك وتلقيه منه الوحي فلا وجه لاعتقاد امتناعها بل لاستبعادها فإنّ النفوس الانسانية اكثرها له اتصال عند المنام بالمبادئ العلية المنتقشة فيها صور المعاني الكلية والعوالم العلوية فينتقش فيها ايضاً بطريق الانعكاس من تلك المبادئ كانعكاسات الصور الحسية من بعض المرايا المتحاذية الى بعضها فيحتاج بعض تلك المعاني الى التغيير لتصرف القوة المتخيلة في تلك المعاني بمحاكاتها في صور اشياء مناسبة لها لكن لا بمناسبة قربته جدا فتنطبع تلك الصور في الحس المشترك فتصير كأنها مشاهدة مرئية وبعضها لا يحتاج الى التعبير لشدّة مناسبة بين الصور المحاكية وبين المعاني المحاكات بل لعدم المغايرة غير الكلية والجزئية فإذا اتفق هذا الاتصال لاكثر النفوس في المنام فلا يبعد أن يتفق للأنبياء مثله واشد واعلى منه انكشافا في اليقظة لصفاء باطنه وكمال استعداده وانجذابه الى الحضرة الاحدية واعراضه عن المشاغل الحسية والرذائل البهيمية تتصل بالمبادئ العلية

ويشاهدها بالبصيرة القلبية ويحاكيها القوة المتخيلة بالصور الحسنة الحسية ويحاكي ايضاً ما يتلقى منهما من المعاني اللطيفة الكلية بصور الالفاظ والكلمات البليغة الفصيحة كل ذلك بالهام الهي ووحي سماوي والقاء سبحاني وترتيب رحماني فالجاحد ملحد والمكابر معاند.

واعلم أنّ ما قررناه ههنا ليس هو بعينه قاعدة الاسلام وقانون الشّرع في الوحي والارسال والاعجاز والانزال لكن ذلك كلام على طريقتهم الزاما لهم على قواعدهم جسما لشبهتهم وتنبيها لهم على عنادهم.

واما الكرامة فهي امر خارق للعادة يظهر على يد محق في العلوم والاعمال غير مدع للنبوة وبالقيد الاخير يمتاز عن المعجزة الظاهرة على يد مدعي النّبوّة وبظهوره على يد المحق تمتاز عن السحر فإنّ السحر باطل والساحر مبطل وكذلك المكر والاستدراج.

واما الارهاص الّذي هو أمر خارق للعادة الّذي ظهر على يد النّبيّ قبل نبوّته فهو من قبيل الكرامة.

وبالجملة الكرامة ما ظهرعلى يد الوليّ من الخوارق والوليّ فعيل من ولى يلى إذا قرب فيكون بمعنى القريب إذ هو عبد قربه الله تعالى الى ساحة قدسه وحضرة انسه بتهذيب اخلاقه وتزكية اعماله وتخصيصه بالعلوم اللّدنيّة والمعارف الذوقية والوليّ يستعمل بمعنى الصديق ويستقيم ايضاً ههنا هذا المعنى.

وكذا الوليّ من الولاية بمعنى التصرف فإنهم يتصرفون في العالم باذن الله وبهم قيام العالم في الحقيقة فإنّ البدن الانساني كما أنّه لا قيام له الاّ بالرّوح فكذلك بدن العالم الكلّي لا قيام له الاّ بنفوس الكمل من العارفين بالله المشاهدين لتجلياته.

والى هذا المعنى يشير قول النّبيّ عليه السّلام (**لا تقوم الساعة وعلى وجه الارض من يقول الله**) فإنّ المراد ليس القول المجرد وقيل قد يصدر من عوام المسلمين أمر خارق للعادة تخليصا لهم من المحن ويسمى معونة.

ولذا قالوا الخوارق انواع اربعة: معجزة وكرامة ومعونة واهانة.

أقول ما سموه معونة هو قسم من الكرامة فإن من ضيقه المحن يتوجه الى الله توجها خالصا عن قلب قد يفرغ بسبب المحنة عن المشاغل البدنية والعلائق الدنيوية فيحصل له في ذلك الوقت بسبب ذلك التوجه قرب روحاني الى الحضرة السبحانية وبسبب ذلك القرب يظهر منه ما يظهر فيكون متصفا بالولاية والقرب لكن لعدم تمكنه في ذلك المقام يسقط بعد زوال السبب عن ذلك المقام فيلتحق بالعوام لكن ساعتئذ فهو من اهل الولاية وجمهور المسلمين على جواز الكرامة ووقوعها.

أما الجواز فيكفي في ثبوته عدم الدليل على الامتناع.

ثم دليل الوقوع تحققه وتقرره.

وأما الوقوع فيدل عليه ما دل النص من القرآن عليه من قصة مريم وولادتها مع عيسى عليهما السلام على خلاف ما هو المتعارف ومن انها (**كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا** * آل عمران: ٣٧) ومن قصة اصحاب الكهف ولبثهم فيه مددا متطاولة بلا طعام ولا شراب وقصة آصف واتيانه عرش بلقيس قبل ان يرتد الطرف.

وحمل المعتزلة المنكرون للكرامات بعض هذه القصص الى الارهاصات وبعدها الى المعجزات مثلا قالوا قصة مريم ارهاص لعيسى او معجزة لزكريا وقصة آصف لسليمان وقصة اصحاب الكهف لنبي زمانهم.

والجواب ان المعجزة ما ظهر على يد النبي او بأمره واقل الامر ان يكون بقصده وعلمه ومساق الآيات وجريان الاخبار يدل على ان شيئا من المذكورات ليس كذلك والارهاص من قبيل الكرامات ووقوعه يدل على وقوع الخوارق على يد من لا يدعي النبوة من المؤمنين سواء بعث ذلك المظهر بعد ذلك الاظهار او لا فانه لا دخل للنبوة اللاحقة في الارهاص وايضا لا يدعي الاّ ظهور امر خارق على يد من لا يدعي النبوة.

وأما استناد ما ظهر منه في الظاهر لواحد من الانبياء خفية وحقيقة فلا ندعي نفيه ولا نقطع بثبوته وهذا الاحتمال موجود في كل كرامة فانه يجوز ان يكون كرامة كل ولي مستندا في الحقيقة الى نبيه التابع هو له ويؤيده ما اشتهر من ان كرامة كل ولي معجزة لنبيه.

وما نقل من آحاد امة محمد عليه الصلاة والسلام من انواع الكرامات خصوصا من افراد الاصحاب والتابعين بحيث بلغ حد الشهرة خصوصيات اكثرها وحد التواتر القدر المشترك منها لا يبقى شبهة ولا يذر ترددا في ثبوت الكرامة كقلع علي رضي الله عنه باب خيبر وكرؤية عمر رضي الله عنه على منبر المدينة حال سريته في نهاوند واستماعه امير سريته.

قوله يا سارية الجبل الجبل وكشرب خالد بن وليد رضي الله عنه السم وعدم تضرره منه بلا تداو بالادوية الظاهرة وامثالها كثيرة في التواريخ والاخبار والمعتزلة لما لم يقع منهم من احد ولاية وكرامة مع مبالغاتهم في المجاهدات ومواظباتهم على انواع الطاعات واعراضهم عن التنعم واللذات وتزهدهم عن الدنيا والشهوات لكون اعمالهم مبنية على الاعتقادات الزائغة والبدع والاهواء الفاسدة وسوء الظن بكمّل الاولياء والتهمة على خلص الاصفياء انكروا الكرامات وكابروا في الاخبار المشهورة والمتواترات وتمسكوا فيها باضعف تمسكات.

منها أن الفارق بين النبي وغيره ظهور الخوارق على يده دونهم فعلى تقدير تحقق الكرامة يلزم الالتباس.

والجواب منع اللزوم بناء على ان دعوى النبوة يكفي فارقا.

ومنها أن ايجاب المعجزة العلم بصدق النبي لاختصاصها بالنبي وعجز غيره عنه فجواز الكرامة ينفي الاختصاص والعجز فتنتفي دلالة المعجزة على الصدق.

والجواب أن المعجزة هي الخارقة المقارنة بالدعوى والمختصة بالنبي ليس الاّ هي لا ظهور الخارق على يده مطلقا فوجود المعجزة المختصة تدل قطعا وضرورة

على النبي ذي الخاصة ولا يقدح في هذه الدلالة جواز الكرامة وظهور الخوارق الغير المقارنة بالدعوى على أيدي الاولياء.

ومنها انه لو جازت الكرامة لبلغت الخوارق حد الكثرة ولخرجت عن حد الخرق الى العادة ومنعه ظاهر فانا نشاهد رسوخ كون امثالها خارقا في قلوب العقلاء مع اعتقادهم صدور الخوارق عن الاولياء ونعلم يقينا ان صدور الكرامات عن اكابر الاولياء في عصر من الاعصار في قطر من الاقطار لا يخرجها عن الندرة الى الكثرة ويؤثر العلم بحقية صاحبها.

ومنها أنّ مشاركة الأولياء للانبياء في اظهار الخوارق مخل بعظم قدر الانبياء ومزيل وقعهم عن النفوس.

قلنا بل متمّ عظم قدرهم ومزيد وقعهم من حيث أنّ كرامتهم بسبب اتباعهم لانبيائهم إذ كمالات الاتباع ادل على فضل المتبوع.

ومنها الآيات الدّالة على اختصاص علم الغيب بالله تعالى وبمن ارتضاه من الرسل مثل قوله تعالى (**عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ اَحَدًا * اِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ** * الجن: ٢٦-٢٧) والجواب أنّ الغيب المنفي علمه ليس هو الغيب المطلق بل هو الغيب المضاف الى ذاته فيجوز أن يكون غيبا مخصوصاً من غيوب مراتب تجليات ذاته وشهود كمالاته استأثره لنفسه ولمن ارتضاه من رسله فلا يلزم من اختصاص ذلك الغيب المخصوص اختصاص سائر الغيوب وايضاً يجوز أن يكون المنفي اظهار الله واعلامه بالذات فيكون المراد ممن ارتضاه الملك واطلاع من اطلعه الله على بعض المغيبات من البشر بوساطة الملك كاطلاع الكهنة بوساطة الجن وايضاً يجوز أن تكون لام الغيب للاستغراق والغيب المضاف الى الهاء عبارة عنه فيكون منطوق الآية سلب العموم لا عموم السلب وايضاً الاظهار المتعدي بعلى يدل على الاعلام بطريق الاشراف من العليا الى السفلى والعلم بهذا الطريق لا يكون الاّ على وجه الاحاطة بجميع جوانب المعلوم وجهاته فيكون المنفي من غير الرسل العلم التام على وجه

الاحاطة ولا يلزم منه انتفاء العلم المطلق للغيب المطلق والعجب إنّ أولياء الله الذين اصطفاهم لنفسه وسترهم في قباب انسه عن اعين جنه وانسه ما نفون عن الكرامات الظاهرة الحسية التي منعت المعتزلة حصولها لهم استصغارا لشأنهم ويفرعون من وقوعها لهم خوفا من أن يكون ذلك جزاء اعمالهم وحجابا لمنتهى اعمالهم وانما الكرامات المقصودة عندهم العلوم اللّدنيّة والمعارف الذوقية والمشاهدات العلية والمكاشفات المعنوية والتجليات النورية الكلية الاسمائية والصفاتية والذاتية والتحقق بحقائق التوحيد والتمكن في مقامات التجريد والتفريد فإنهم خائضوا الحج الوصال وسابحوا بحار الاتصال وبارزوا ميادين المحو والفناء وفائزوا فئ البقاء واللقاء مغمضون اعينهم عن النظر الى الدّنيا والشهوات معرضرن بقلوبهم عن الالتفات الى الارض والسّموات فما لهم حاجة في الكرامات الحسية ولا لهم التفات الى ما دون المقامات المعنوية كما قال سلطان العارفين ابويزيد البسطامي[١] حين سئل ما اعظم آيات العارفين أن تراه يؤاكلك ويجالسك ويمازحك وقلبه في ملكوت القدس فإنّ ما اشار اليه هو مقام جمع الجمع بالفرق واتساع القلب بالصحو والمحو فإن مقام العوام الفرق والصحو ومقام الخواص المحو والجمع ومقام اخص الخواص جمع الجمع مع الفرق والمحو مع الصحو وهو ذو بصر وبصيرة ينظر ببصره الى الخلق ويلحظ ببصيرته الى الحق فلا الخلق يحجبه عن الحق ولا الحق يغيبه عن الخلق فهذا هو غاية الغايات ونهاية النهايات في السفر الاول من الاسفار الاربعة.

واعلم أنّ المعتزلة كما فرّطوا في حق اولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون افرط الكرامية من حيث أنّهم جوزوا بلوغ الوليّ الى درجة النّبيّ وجوازها الى ما هو ارفع منها وكذا قال اهل الاباحة إنّ الوليّ إذا استكمل نفسه وصفاً سرّه وتنور قلبه وتخلص روحه استغنى عن العبادات وتسقط عنه التكليفات فلا تضره

---

(١) ابويزيد طيفور بن عيسى الشهير بابايزيد البسطامي المتوفى ٢٦١ هـ. [٨٧٥ م.] ببسطام

الذنوب ولا ترهقه العيوب وكل ذلك بين البطلان وعليه انعقد الاجماع من علماء الامة ويشهد العقل بأن المتبوع الّذي فرض الله طاعته وجعله في فيضه واسطته واعلى بمشاهدة الملك وتبليغ الاحكام رتبة افضل شأناً واوضح برهانا ممن كان في رتبة التبعية ودرجة الاطاعة والولاية اعلى مراتبها وارفع درجاها ما ترقى الى مرتبة النّبوّة وقارن بها وما ورد عن بعض الصّوفية من أنّ الولاية لكونها عبارة عن القرب الى الله والاخذ منه بلا واسطة افضل من النّبوّة التي هي المناسبة مع الخلق وتبليغ الاحكام اليهم فانما مرادهم ترجيح وصف الولاية للنّبي على وصف نبوّته لا ترجيح مطلق الولاية على مطلق النّبوّة ولو سلّم فالولاية التي في النّبيّ اتم واقوى من التي في الوليّ لأن الولاية سفر من الخلق الى الحق والنّبوّة سفر من الحق الى الخلق فهي رجوع بعد الوصول فالوليّ في صدد الوصول والنّبيّ راجع بعد تمام الوصول فولاية النّبيّ كمال الوصول وولاية الوليّ هي القرب من الوصول فافهم.

واما بطلان سقوط التكليف عنهم فيدل على عمومات التكليف ومجاهدات الانبياء اكثر واشد من مجاهدات سائر الناس وايضاً حكمة التكليف كمال النظام وصلاح احوال جملة الانام بعد صلاح كل واحد واحد من اهل الاسلام فعلى تقدير السقوط يختل الصّلاح الاول وإن لم يختل الثاني إذ خروج البعض عن دائرة التكليف فتنة في حق الباقين ووهن لعقائدهم في الانقياد الى الدّين فلا يجوز في الشّرع ما يكون ضرره تاما وبليته عاما نعم يمكن أن يتمكن العارف في المعرفة ويثبت قدمه في المحبة بحيث لا يحجبه إن صدر عنه ذنب عن حاله ومقامه وإن سقط عن ذروة العصمة ونهاية الكمال فإنّ الولاية ليست من ضرورتها العصمة ويجوز أن يكون ضرر الذنب اخف واضعف في حق الكامل منه في حق الناقص لأن المتمكن لا يزعجه عن مقامه ما سقط المتلوّن ويزيله عن حاله وهذا كما أنّ القوي المزاج لا يتضرر بمتناول كثير من الادوية المضرة التي تتضرر بل تهلك بتناول ادنى شيء منه الضعيف المريض.

وايضاً للكامل توجهات خالصة وعبادات تامّة تكفر كثيرا من الذنوب

والخطايا فإن الحسنات يذهبن السيئات بخلاف الناقص فإنّه لا يستطيع من العبادات الاّ صورها وظواهرها ففي صحتها في انفسها تكلف فضلاً عن أن يكفر الذنوب.

ومن ههنا يعلم أنّ الانكار على اهل الله بسبب زلة صدرت عنهم او تهمة زعمت في حقهم خبط وخطأ وجهل وعماء فإنّه وإن صدق الزعم فله اكسير حضور مع ربه وكيمياء سعادة في توجهه بجعل نموسات نحاسات التقصيرات كبريتا احمر وابريزا اصفر فقول الله تعالى (**فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ** * الفرقان: ٧٠) إذا لم يصدق في حقهم و لم يقع في شأنهم فاين يصدق ومتى يقع.

قال رضي الله عنه (**واما الّذي يكون لاعدائه مثل ابليس وفرعون والدجال لعنهم الله مما روي في الأخبار أنه كان ويكون لهم فلا نسميها آيات ولا كرامات ولكن نسميها قضاء حاجاتهم وذلك لأن الله تعالى يقضي حاجات اعدائه استدراجاً لهم وعقوبة لهم فيغترّون به ويزدادون طغيانا وكفراً وذلك كله جائز وممكن**).

اعلم أنّ المكر انعام من الله تعالى على بعض عباده وامهال منه له على مخالفاته واظهار بعض الخوارق على يده ليغتر ويطغى ويستكبر فيأخذه اخذ عزيز مقتدر كما قال تعالى (**وَاِذَآ اَرَدْنَآ اَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا** * الإسراء: ١٦) ولذلك قيل المكر ترادف النعم مع دوام المخالفة والمكر والكرامة على الاشتباه والالتباس في الظاهر لاشتراكهما في كونهما صورة نعمة من خرق عادة او غيره لكنهما يفترقان من حيث أنّ الكرامة تكريم من الله من احبه من عباده وتقريبه الى حضرته والقاء محبّته وقبوله في قلوب سائر العباد ليزداد هدى الى هدايته وشكرا على نعمته ويسترشد الخلق برشاده وينتفعوا باقتدائه وانقياده فيزدادون جدا وعبادة كلما زادهم الله نعمة وكرامة ويحذرون الله كما قال (**وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ** * آل عمران: ٢٨) اشد الحذر من سوء القضاء وسابقة القدر وإن اظفرهم الله من مراتب قربة غاية الظفر بخلاف المكر فإنه اهانة من الله من ابغضه من عباده وتبعيده وطرد له عن بابه واضلال له وخذلان بتعرضه لسخطه

وعقابه والحرمان عن ثوابه من حيث لا يدري ولا يحتسب الى أن غلبت عليه شقوة ما يكتسب فيزداد عتوا واستكبارا ويستمّر على ما هو عليه من المخالفة اصرارا بحسب أنّه يحسن صنعا وهو في الآخرة من (**اَلاَخْسَرِينَ اَعْمَالاً * اَلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَوةِ الدُّنيَا** * الكهف: ١٠٣-١٠٤) وهو كما مكن الله تعالى ابليس من الامور الخارقة للعادة من طواف مشارق الارض ومغاربها في لمحة وجريانه من ابن آدم مجرى الدم وتمثله بأيّ صورة شاء وكما انظره الله الى يوم الوقت المعلوم وكما مكنه على صعود السّموات والاقامة فيها مع الملائكة والعبادة معهم ازمنة متطاولة الى أن أبى واستكبر وكان من الكافرين واخرج رجيما ولعن الى يوم الدّين وكما نقل من اقدار الله فرعون بالملك والجنود وطول العمر حتّى كأنه توهم الخلود (**فَحَشَرَ فَنَادَى * فَقَالَ اَنَا رَبُّكُمُ اْلاَعْلَى** * النازعات: ٢٣-٢٤).

ومع ذلك امهله زمانا طويلا واستبعد الخلق من دون الله واستخدمهم لنفسه وروي أنّ الله قطع عنهم النيل بدعوة موسى عليه السّلام عليهم بطغيانهم فشكوا الى فرعون من العطش واعدام الماء فركب وركبوا حتّى إذا قرب الى النيل تركهم وانفرد عنهم ونزل حاسراً رأسه وسجد وتضرع الى الله في أن لا يفضحه عندهم ويقضي حاجته ويجري النيل ويجيب دعوته فقضى الله حاجته واجاب دعوته فجرى النيل واستبشر فرعون وركب واقبل على الناس وهو يسير على فرسه والنيل يجري خلفه حتّى روي أنّه إذا وقف وقف النيل وإذا سار جرى النيل خلفه وكما اخبر النّبيّ عليه السّلام من خروج الدجال قرب الساعة ممكنا من عند الله على امور خارقة للعادات مثل طوافه مشارق الارض ومغاربها ومعه ماء ونار يدخل من اطاعه ماء ومن عصاه نارا ومثل أنّه يأتي على القوم فيدعوهم فيؤمنون به فيأمر السماء فيمطر والارض فتنبت فروّح عليهم سارحتهم اطول ما كانت ذرأوا سبعة ضروعا وامده خواصر ثم يأتي القوم فيدعوهم فيردون عليه قوله فينصرف عنهم فيصبحون ممحلين ليس بايديهم شيء من اموالهم ويمر بالخربة فيقول لها اخرجي كنوزك فيتبعه كنوزها

كيعاسيب النحل ثم يدعو رجلاً ممتلئا شبابا فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتين رميه العرض ثم يدعوه فيقبل ويتهلل وجهه يضحك كل ذلك ابتلاء من الله لعباده واختبار للمخلص الراسخ في الاسلام ممن هو على طرف من الدّين غير ثابت في اليقين وغير راسخ في التمكن بل هو كما اخبر الله عن امثاله بقوله (**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللهَ عَلَى حَرْفٍ فَاِنْ اَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَاَنَّ بِهِ وَاِنْ اَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ** * الحج: ١١) فلا تكون امثال هذه آيات ولا كرامات بل استدراجاً يطردهم الله بها درجا بعد درج الى أن يبيدهم في اودية الضّلال ويضلهم ضلالا بعيداً وقضاء لحاجاتهم ليذهبوا طيباتهم في حياتهم الدّنيا ولا يبقى لهم في الآخرة الاّ الخزي والشقاء والعذاب والعناء واجابة دعوة الكافر جائز وواقع لأن الحكم والمصالح من استدراجه ومكره لاستحقاقه واستعداده لهذا وابتلاء الناس (**وَلِيُمَحِّصَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ** * آل عمران: ١٤١) واما قوله تعالى (**وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ اِلاَّ فِي ضَلَالٍ** * الرعد: ١٤) فبالنظر الى كون الضّلال نتيجته في المال.

قال رضي الله عنه (**وكان الله تعالى خالقا قبل أن يخلق الخلق ورازقا قبل أن يرزقهم**). قد عرفت أنّ هذه المسألة قد مر مراراً تصريحاً وتلويحا فكرره مرة اخرى توكيدا واعتناء بشأن هذه المسألة وازاحة لشبهة المستبعدين تحقق الخالقية بدون الحلق والرازقية بدون الرزق زعما منهم أن لا معنى للخالقية الاّ الاتصاف بالخلق بالمعنى النسبي ونفياً للمعنى الحقيقي العديم للخلق الّذي هو مبدأ النسبة والاضافة الحادثتان وقد اشبعنا القول فيه على التفصيل فلا حاجة ههنا الى التطويل فاتبع النص الصريح ولا تلتفت من غير ضرورة الى التأويل.

قال رضي الله عنه (**والله تعالى يرى في الآخرة يراه المؤمنون وهم في الجنّة بأعين رؤسهم بلا تشبيه ولا كيفية ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة**).

اعلم أنّ للانسان ادراكات شتى ادراكه للكليات الصرفة وادراكه للجزئيات

العينية وادراكه للمعاني الجزئية وفي ادراكه للجزئيات مرتبتان ادراكها على الوجه الكل بأن يكون المفهوم الكلّي آلة لملاحظة الجزئي ومرآة لرؤيته ويكون الملحوظ المقصود من مشكاة الكلّي هو الجزئي لا المفهوم الكلّي من حيث نفس مفهمومه الكلّي وإن كان هو ايضاً ملحوظا في البين لكن لا ملاحظة قصد حتّى لا يمكن الحكم على المفهوم الكلي بهذه الملاحظة قبل أن يلتفت اليه ثانياً التفاتا قصديا والملاحظة الاولى هو الّذي يعبرون عنه بالعلم بالشيء من الوجه والالتفات الثاني هو العلم بالوجه نفسه وادراكها على الوجه الجزئي ويتنوع هذا الادراك على انواع الاحساسات وفي هذا الادراك ايضاً مرتبتان احساس بالحس الظاهر كالابصار مثلاً واحساس بالحس الباطن بعد غيبه المحسوس عن الحس الظاهر وارتسامه في الحس الباطن كالحس المشترك او الخيال وإن شئت مثالا تتضح به هذه المراتب عندك فاعتبر من نفسك انك حين ما سمعت صفة البحر قبل أن ترا من أنّه ماء كثير واسع في الاقطار لا تحيطه الابصار بحدوده ونهاياته كنت مدركا له على الوجه الكلّي.

ثم إذا ذهبت اليه ونظرت اليه بعينك كنت له مدركا على وجه جزئي ومن مرتبته بمرتبة الاحساس بالحس الظاهر وهو ههنا الابصار والمسمى بالرؤية لأن المحسوس مبصر وإن تحققت المراتب في سائر الاحساسات والمحسوسات ايضاً ثم إذا غابت الصورة الشخصية الخارجية للبحر عن بصرك بتغميضك العين او توجهك اياها منه الى الغير بقى فيك ادراك جزئي للبحر ادنى انكشافا من المرتبة الثانية واعلى من المرتبة الاولى وهو احساسك للبحر بالحس الباطن بارتسام صررته الجزئية في حسك المشترك وخيالك.

وبهذا الاعتبار يتضح عندك أنّ اعلى المراتب انكشافا وأجلها ادراكا هو الاحساس بالحس الظاهر سيّما الابصار من سائر الاحساسات فإنّ كونه اظهر الاحساسات اظهر والعقلاء بعد ما اتفقوا على وقوع المرتبة الاولى في حق الواجب تعالى وانتفاء المرتبة الثانية بطريق الارتسام في الباصرة واتصال الشعاع البصري اليه

تعالى بكونه في جهة ومقابلة من الرأي.

اختلفوا في أنّه هل لتلك المرتبة من الادراك والانكشاف نوع آخر غير ما يكون بالطريق المذكور يتحقق في حقه تعالى من عباده المؤمنين ام لا.

فقال اهل السّنّة هذا النوع من الرؤية واثبته للمؤمنين في حقه تعالى.

والمعتزلة نفاه وحصروه في ما يكون بطريق الارتسام واتصال الشعاع قياسا منهم للغائب على الشاهد.

وأقول إنّ ما رآه النائم من الرؤيا الصادقة التي صدقها الوقوع في المرتبة الثانية من الانكشاف حين الرؤية وإن طرأ عليها الذهول والاشتباه الى حين الانتباه كما ورد في الحديث الصّحيح (ان اول ما بدئ به رسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم فكان لا يرى رؤيا الاّ جاءت مثل فلق الصبح).

ومعلوم أنّ ذلك ليس من اختراعات القوى الباطنة بشهادة صدقها وظهورها مثل فلق الصبح ولا من الصور الواصلة الى النفس من طرق الحواس الظاهرة فإنّ النائم يرى في النوم كثيرا مما لم يره في الظاهر فذلك ليس الاّ بارتسام المعاني المجردة في النفس المجردة وتصرف المتصرفة فيها بنوع من التصرف وحكايتها لها بشيء من الصور المألوفة نوعها لها فهذا النوع من الادراك لا شكّ أنّه ليس بالطريق المعلوم امتناعه في حقه تعالى من الارتسام في الباصرة واتصال الشعاع منها الى المرئي المتحيز وإن ادركه النائم حين الادراك أنّه صورة وفي جهة ومقابلة منه فإنّ كل ذلك من تصرفات المصورة في المعاني المجردة لكن تصرف المتصرفة فيه بالتصوير يزيد ادراك النفس لتلك المعاني المجردة انكشافا ووضوحا لتنزيلها الى مرتبة المحسوسات ثم تمثيل المصوّرة للمعاني المجردة قد يكون بالمثل الصورية وقد يكون بالمثل النورية المشكلة الملوّنة المحدودة وقد تكون بالمثل النورية اللطفية الغير الملوّنة وغير المشكلة وغير المحدودة كل ذلك يجده السالكون إذا طهّرت أبدانهم واعضاؤهم عن الاعمال السيئة وطبائعهم عن الاعتياد بالعادات العامية وخلت نفوسهم عن التخلق بالاخلاق الخبيثة

واتصفت مرايا قلوبهم عن صدإ الاعتقادات الزائغة وانجلت سماوات ارواحهم عن غيوم كدورات التعلقات الامكانية وصفت سرائر ضمائرهم عن آثار الحجب الكونية والتعينات العينية في مشاهداتهم القدسية ومكاشفاتهم الغيبية باقتداء سير الأنبياء واقتداء آثار الاصفياء و لم لا يجوز أن يكون مثل هذه الرؤية والمشاهدة في حقه ولقد ورد في الأخبار الصّحيحة ما يلوّح الى مثل ما قلنا مثل ما روي أنّ رجلاً سأل ابن عبّاس أنّ رسول الله هل رأى ربه ليلة المعراج فقال نعم فلما ذهب الرجل وسمع أنّ عائشة رضي الله عنها تحدث انها سألت رسول الله هل رأى ربه في المعراج قال (**نوراني اراه**) رجع الى ابن عبّاس رضي الله عنه فقال انت اخبرتني أنّ النّبيّ رأى ربه في المعراج وأنّ عائشة تحدث الناس هكذا فقال ابن عبّاس ويحك ما روت عائشة من نفي الرؤية في صرافة الاطلاق وكمال التجرد.

واما إذا احتجب ببعض حجب الكبرياء وتلبس بملابس الاسماء فهو يشاهد ويرى كالشمس يمنعك احتلاؤك وجهها وإذا اكتست برقيق غيم امكنا فإنّ هذه الرؤية تشير الى ما قلنا فيما حققنا اندفع ما عوّلت المعتزلة عليه في نفي امكان رؤيته تعالى من أنّ الحق تعالى لو كان مرئيا لكان في جهة وجزء ومقابلة من الرائي ولكان جوهرا إن كان تحيزه بالاستقلال وعرضا إن كان تحيزه بالتبعية ولكان محدودا متناهيا إن كان كله مرئيا ومتبعضاً ومتجزئا إن كان بعضه مرئيا ولكان اما شبحه منطبعا في حدقة الرائي.

واما شعاع الباصرة متصلا اليه على اختلاف المذهبين في طريق الرؤية ومن ان امكان رؤيته يستلزم دوامه لكل احد سليم حاسته لأن الشرائط المعتبرة في تحقق الرؤية من المقابلة وعدم توسط الحائل واعتدال القرب والبعد كل ذلك من خصائص التحيز فالله تعالى متعال عن التحيز فلا يشترط الشرائط المذكورة في رؤيته بل يمكن رؤيته بدونها فلا يتوقف على شيء آخر غير سلامة الحواس فيراه كل سليم الحواس دائماً لدوام العلة.

ووجه اندفاع هذه المحذورات بما قلنا ظاهر لأن نوع الرؤيه الّذي اشرنا اليه لا يستلزم المقابلة والتحيز ولا اتصال الشعاع ولا ارتسام الشبح ولا شيئاً آخر من الاشياء المذكورة في حقيقة المرئي كما حققنا ويتوقف على تفرغ نفس الرائي عن المشاغل الحسية وصفائها عن الكدورات الطبيعية وتوجهها الى المطلوب بالكلية فلعدم دوام هذه الامور لا تدوم الروية.

والجمهور ومصنفوا الكتب اكتفوا في دفع هذه المحذوزات بالمنع المجرد لاشتراط الشرائط الممتنعة في حقه تعالى في الغائب واحتمال اشتراط شرائط آخر بعد سلامة الحس فيه حتّى تتحقق الرؤية عند تحققها وينفى عند انتفائها لئلا يلزم دوام الرؤية على تقدير الصحة ومنع اطراد قياس الغائب على الشاهد.

واما السند الّذي حققناه والتفصيل الّذي فصلناه لأن يكون محتملا في طريق رؤيته تعالى فمما تفردنا به في هذا المقام بإلقاء رحماني وإلهام رباني فالحمد لله وحده حمدا لا انصرام له ولا انفصام.

ومما مسكت به المعتزلة النصوص الدّالة ظاهرا على نفي رؤيته مثل قوله تعالى (**لاَ تُدْرِكُهُ ٱلاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلاَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** * الانعام: ١٠٣) إذ الجمع المعرف باللام يدل على العموم والاستغراق إذا لم تكن قرينة دالة على خلافه من عهد او جزئية وعليه استعمال الفصحاء واطباق اهل العربية والاصول وائمة التفسير.

ولذلك صح استثناء اي فرد كان فلولا شموله للكل لما صح استثناء كل بعض من الابعاض وإذ صحة الاخراج يقتضي سبق الدخول وايضاً دلّ نفي ادراك الابصار عن نفسه في مقام التمدح على كونه نقصا في حقه تعالى والادلة القطعية دالة على امتناع كل ما هو نقص في حقه فيثبت امتناع الرؤية في حقه ومما ذكرناه يحصل النفي عن هذين الوجهين ايضاً فإنّ ما دلّ عليه الآية من نفي الرؤية وكونها نقصا في حقه تعالى انما هو بالنسبة الى مرتبة اطلاقه وصرافة تجرده.

فأما الرؤية المثبتة بالادلة القطعية ففي مرتبة احتجابه بحجب الكبرياء وتلبسه

بملابس الاسماء كما أنّ الشمس ينظر اليها كل احد من وراء غيم رقيق لا يستطيع احد أن ينظر اليها وقت الضحى والاجتلاء.

وللاصحاب في دفع هذين الدليلين وجوه اخرى من الجواب.

منها أنّ ادراك الابصار يجوز أن يكون نوعا مخصوصا من الرؤية وهي الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي بقرينة أنّ حقيقة الادراك هو النيل والوصول كما يقال ادرك فلاناً اي لحق به وبدلالة قولهم رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به مع أنّهم لا يجوزون أن يقولوا ادركه بصري وما رأيته فإذا كان ادراك الابصار نوعا مخصوصاً من الادراك لا يلزم من نفيه نفيها.

ومنها أنّ الجمع المعرف باللام ليس نصا في الاستغراق بل يستعمل فيه وفي غيره ايضاً سيّما إذا كانت قرينة صارفة عن الاستغراق كالدلائل القطعية الدّالة على وقوع الررية ههنا ولو سلّم فالنفي الداخل على الاستغراق يجوز أن يكون سببا كلياً ويجوز أن يكون رفعا للايجاب الكلّي مثل قولك ما جاءني الرجال كلهم وما اعطاني القوم كلهم عند ما جاءك البعض واعطاك البعض مثل ما قال الله تعالى: (**وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ** * آل عمران: ١٠٨) (**وَلاَ تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ** * الاحزاب: ٤٨) فإنّ المثالين الاولين لرفع الايجاب الكلّي والآيتين للسلب الكلّي والسر فيه أنّ النفي الداخل على الامر العام إن اعتبر فيه النفي اولا ثم العموم يكون النفي مدخولا والعموم داخلا عليه فيكون نفياً عاما وسلبا كلياً كما في الآيتين وإنّ عكس الاعتبار يكون العموم مدخولا والنفي داخلا فيكون نفي سلب ورفع ايجاب كلّي كما في المثالين المذكورين وكذا الحكم في كل قيدين يشتمل عليهما الكلام ايهما اعتبرت مقدما يكون الآخر داخلا عليه ويظهر حكم الداخل في المدخول عليه حتّى إذا اجتمع النفي في كلام واحد مع قيد آخر فإذا اعتبرت تقدم النفي على القيد يكون القيد داخلا على النفي ويكون النفي مقيدا وإذا عكست التقدم ينعكس الدخول ويكون المقيد منفيا فإنّ قولك ما ضربته تأديبا له وانت ضربته اهانة له نفي

للضرب المقيد بكونه معللا بالتأديب وقولك وما ضربته اكراما له وانت تركت ضربه لاكرامك له تقييد للنفي بكونه معللا بالاكرام ونظائره كثيرة في انواع الكلام من النفي والاثبات والامر والنّهي ولذلك قيل في قوله تعالى: (**وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ** * ق: ٢٩) إنّ المبالغة الدّالة عليها صيغة الظلام تعتبر كأنها داخلة على نفي الظلم فكان الكلام دالا على مبالغة نفي الظلم عنه تعالى لا على نفي المبالغة فلا تكون دلالة الآية على عموم السلب اولى من دلالتها على سلب العموم.

ومنها أنّ الآية وإن سلمنا دلالتها على نفي الرؤية المطلقة عن جميع الابصار لكن لا نسلم عموم النفي على الاحوال والاوقات لم لا يجوز أن يختص النفي بحال الحياة الفانية وزمان الدّنيا بقرينة إنّ تعارض الادلة لا يندفع الاّ باختصاص.

واجابوا عن قولهم إنّ نفي الرؤية في مقام التمدح ويدل على كون الرؤية نقصا يجب تتريه الله عنه تمنع الدلالة وادعاء أنّ التمدح بنفي الرؤية موقوف على امكان الرؤية حتّى يكون عدم الرؤية للتعزز والتمنع بحجاب الكبرياء والاّ فنفي ما يمتنع على الشيء عنه لا يكون وصف مدح لذلك الشيء كما لا يكون عدم الرؤية مدحا للمعدوم وللاصوات والروائح والطعوم.

واعترض بأن عدم المدح للمعدوم لخلوه عن اصل الممادح وهو الوجود الّذي يضمحل عند انتفاعه كل محاسن وبأنّ مناط جواز الرؤية على اصلكم هو الوجود فيصح للاصوات والطعوم مع انها لا تمدح بانتفائها فلا يتم قولكم إنّ وصف المدح هو انتفاء الرؤية عن الموجود مع امكانها.

أجيب بأن الحدوث وعدم الدوام ايضاً مانعان عن المدح فلذلك لا تمدح الاصوات والطعوم بانتفاء الرؤية واما الواجب تعالى فيمدح به لتحقق شرط المدح وهو الوجوب.

أقول ما كان جهة مدح في نفسه لا يخرج عن كونه وصف مدح وإن قارن اوصاف ذم كالعلم يمدح به العالم الفاسق وإن ذم ايضاً لفسقه فلو كان انتفاء الرؤية

مع امكانها وصف مدح لكان يمدح به المعدوم والمحدث من حيث اتصافهما به ولا يمانع كونهما متصفين بصفة ذم من جهة اخرى فلا يثبت إن وصف المدح في الواجب هو انتفاء الرؤية الممكنة.

فالحق ما حققناه فلا يعدل عنه فإنّ التمدح انما هو بانتفاء الرؤية الممتنعة في مرتبة الفناء الذاتي لتعاليه عن الجهة والمقابلة وسائر شرائط الرؤية واسبابها وامتناع النقيصة لا ينافي التمدح بنفيها بل يحققه ويؤكده كما في امتناع الشريك وامتناع اضداد صفات الكمال كالجهل والعجز ومع ذلك الانتفاء والامتناع في مرتبة غيب الهوية يجوز أن تتحقق الرؤية في مراتب الاحتجاب بحجب الاسماء والصفات.

ومن ادلة النفي أنّ (لن) للنفي الابدي فيدل على عدم رؤية موسى عليه السّلام وإن في الآخرة فيدل على عدم رؤية الجميع إذ لا قائل بالفصل وكذلك إذ كانت لن للتأكيد، لأن التأكيد في مثل هذا المقام يكون لعموم الاحوال والاوقات والجواب إنّ كلها ادعاء آت فإنّ كون لن لتأبيد النفي لم يثبت من الثقاة والتأكيد ليس من ضرورته العموم للاحوال والاوقات.

ومنها قوله تعالى: (**وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ الاَّ وَحْيًا اَوْ مِنْ وَرَآءِ حِجَابٍ اَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِاِذْنِه مَا يَشَآءُ** * الشورى: ٥١) فإنهم قالوا سبب نزول الآية إنّ اليهود طعنوا بأن قالوا إنّ موسى كلم ونظر اليه وانت لا تكلم ولا تنظر.

واجاب النّبيّ بأن موسى لم ينظر اليه ونزل تقريرا لنفي الرؤية وتبيينا لا قسام الكلام من الكلام الخفي السريع الاّ بقضاء في المنام او الالهام وسماع صوت من وراء حجاب وتلق عن ملك بطريق الوحي حتّى يتبين أنّ النظر لم يقع لموسى ايضاً وأنّ الكلام وإن وقع بعض اقسامه لموسى عليه السّلام فقد وقع بعضها للنّبي عليه السّلام.

والجواب منع كونه تقريرا للنفي وإن سلم كونها تبينا لاقسام الكلام بل الظاهر المفهوم من التكلم وحياً بلا واسطة كونه مع الرؤية ليصح تقابله مع التكلم من وراء حجاب ولو سلمت دلالتها على نفي الرؤية فيحمل على النفي في الدّنيا

لرفع تعارض الادلة.

و تمسكوا ايضاً بما دلت عليه الآيات من استعظامه سبحانه طلب الرؤية والرد على الطالبين ردا شديداً وهمهم هما بليغا واخذهم اخذ عزيز مقتدر فإنّ تعالى وصفهم بالاستكبار والعتو والعناد كما قال (**وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلاَ اُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَئِكَةُ اَوْ نَرَى رَبنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي اَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوّاً كَبِيرًا** * الفرقان: ٢١) واخبر عن اخذهم بظلمهم بقوله: (**وَاذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُونَ** * البقرة: ٥٥) وبقوله (**فَقَدْ سَاَلُوا مُوسَى اَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا اَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ** * النساء: ١٥٣).

والجواب أنّ تعنتهم وعنادهم وسوء ادبهم احق بأن يكون سببا لهذا الاستعظام والرد والاخذ كما كان طلبهم نزول الملائكة والكتاب عليهم سببا للعتاب مع كون المطلوب ممكنا.

ويحتمل أن يكون الاستعظام لتعجيلهم طلب الرؤية في غير محله وهو الدّنيا او لطلبهم على غير وجهه وهو أن يكون في الجهة وبطريق المقابلة على ما اعتادوه من رؤية سائر الاشياء وكذا توبة موسى كانت عن التعجيل والجرأة على الطلب بدون الاذن وإيمانه تصديقا واعترافا بأن التعجيل والسؤال بلا اذن منه سوء ادب في حضرته غير لائق بعزته وإذ قد عرفت ادلة نفاة الرؤية واجوبتها على التفصيل.

فاعلم أنّ التحقيق الاول يكون جوابا عن جميعها بأن يصرف عدم الرؤية وامتناعها على تقدير ثبوتها الى مرتبة الاحدية المتعالية عن العلم بحقيقتها فضلا عن الرؤية وتصرف الرؤية الثابتة بالادلة القاطعة الى مرتبة الالوهية وسائر المراتب الاسمائية والصفاتية.

والجواب أيضاً بتخصيص الرؤية المنفية بالرؤية الحسية المسببة عن المقابلة والتحيز وبتخصصها بالحياة الدّنيويّة شامل لجميعها فتأمل واذ قد تبين بطلان ادلة

النافين للرؤية وجوازها بقيت على اصل الامكان وإن لم يستدل عليه بدليل مستقل مع أنّ على صحتها دلائل مستقلة ثم على وقوعها اما دلائل الصحة فمعقول ومنقول. اما المعقول فمنها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السّلام: (**رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ** * الاعراف: ١٤٣) فإنّ سؤال موسى رؤيته على تقدير الامتناع لا جائز أن يكون مع جهل بامتناعها ومع علم به لأن جهل ما يجوز وما لا يجوز في شأنه تعالى لا يليق منصب النّبوّة والعلم ثم السؤال سفه يجب تتريه النّبيّ عنه فتعين الامكان.

ومنها قوله تعالى: (**وَلَكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَينِي** * الاعراف: ١٤٣) لأن تعليق امر على امر ممكن يدل على امكان المعلق والاّ لجاز وقوع المعلق عليه الممكن بدون وقوع المعلق المحال فترتفع الملازمة بينهما فنكذب التعليق الّذي نطقت به الآية ههنا مثلاً لو كانت الرؤية ممتنعة مع أنّ استقرار الجبل ممكن لجاز وقوع الاستقرار لكونه في نفسه ممكنا مع أنّه لا وجه لجواز الرؤية لكونه ممتنعا وجواز وقوع الاستقرار بدون الرؤيه يهدم الملازمه بينهما ويبطل التعليق.

وللمعتزلة اعتراضات على هذين الوجهين:

اما على الاول فيحملهم سؤال الروية على طلب العلم الضّروري وهذا مع أنّه يجوز وخروج عن الظاهر بلا قرينة وطلب للحاصل لاتصاف موسى بالعلم الضّروري في حقه بنبوته وكليميته وسائر آياته بنفيه.

والجواب بالمنع إذ لا معنى لمنع الله العلم الضّروري عن موسى مع أنّ تعدية النظر بالى نص في كونه بمعنى الرؤية بالبصر وبتقديرهم الآية فيكون معنى السؤال ارني آية.

والجواب المقدم بعينه جواب عن هذا ايضاً مع أنّ ما اراه الله موسى هناك اعظم آية فينافي النفي.

ومن اعتراضاهم أنّ موسى كان عالماً بامتناع الرؤية لكن حمله الحاح قومه على السؤال ليعلموا برد الله امتناعه كما علم وهذه الطريقة التي اتخذها جاحظ

طريقه في توجيه الآية ورفع دلالتها على جواز الرؤية وهذا فاسد ايضاً لأن اللازم على النّبيّ أن يرد الحاح الملحين في الباطل وطلب ما لا يليق في شأنه تعالى ولا يجترئ بقولهم الباطل على الله تعالى كما ردّ قولهم (**اجْعَلْ لَنَآ اِلَهًا كَمَا لَهُمْ اَلِهَةٌ قَالَ اِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ** * الاعراف: ١٣٨) مع أنّ سؤال موسى لا يغني عن دفع الحاحهم شيئاً لأنّهم إن كانوا جاحدين لا يصدقون موسى في ردّ الله له كما لم يصدقوه في سائر ما اخبر به وإن كانوا مؤمنين لكفاهم قول موسى واخبارهم بامتناع الرؤية فإن قيل اراد موسى أن يحصل لهم التصديق بما وقع من الآيات والاهوال لاهتمامه بشأنهم والاشتياق لتصديقهم.

نقول ما شاهد الاهوال الواقعة الاّ السبعون الذين اختارهم موسى من قومه وما وصل اليهم الاّ اخبار موسى والسبعين بما وقع فإذا لم يصدقوا مسى فاولى أن لا يصدقوا السبعين.

وقال بعضهم كان سؤاله ازديادا في الاطمئنان بعد ما علم الامتناع كما سئل ابراهيم أن يريهم كيف يحيي الموتى وانت خبير بأن اعتقاد امتناع الرؤية ليس علما متضمنا لكثير فوائد ومنافع حتّى يهتم النّبيّ فيه بأن يطلب الأطمئناق بامتناع الرؤية العيانية بعد ما علم وصدق ولو سلّم لا يكون طلب الاطمئنان حاملا على السؤال المحال.

والتزم بعضهم جهل موسى بالامتناع حين ما سأل وادعوا أنّ جهل مثل هذه المسألة لا يقدح في منصب النّبوّة بعد ما كان عالماً بالعلوم المهمة ولا يخفى ما فيه من جرأتهم على انبياء الله بنسبتهم اليهم جهل ما علموه والذهول عما شاهدوه.

واما اعتراضاتهم على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين:

منها أنّ المعلق ليس استقرار الجبل مطلقاً والاّ لوقعت الرؤية عند الاستقرار السابق واللاحق فتعين أن يكون الاستقرار حال الحركة وهو محال.

وأجيب بأنّه إن اردتم بالاستقرار حال الحركة اجتماع الاستقرار مع الحركة فلا دلالة للكلام والقرينة عليه اصلاً وإن اردتم وقوع الاستقرار في الزمان الّذي وقع

فيه حركة الجبل فلا نسلّم استحالته فإنّ الممكن ممكن في جميع الازمنة حتّى الضد في زمان الضد الآخر بأن يوجد الاول بدل الثاني في زمانه.

أقول والحق أنّ المعلق عليه هو استقرار الجبل حين التجلي وظهور امر الله فيه بدلالة سياق الآية ولعل الاستقرار مع التجلي محال فإنّ المحدث لا يطيق ظهور الواجب لكن اللازم ليس الاّ امتناع الرؤية في مرتبة الاطلاق الذاتي.

ومنها أنّ التعليق على الجائز انما يدل على جواز المعلق إذا كان التعليق لبيان وقوع المعلق او امكانه.

واما إذا كان لمجرد النفي والأخبار عن عدم وقوعه على وجه الاقناط فلا يجوز أنّ تعلق الرؤية الممتنعة على الاستقرار الممكن عند القصد الى النفي والاقناط.

أقول كون القصد الى الاقناط وقطع الطمع يقتضي التعليق على الامر الممتنع وإن كان المعلق ممكنا فكيف اذا كان ممتنعا.

واما الدليل المعقول على امكان الرؤية هو أنّ الرؤية مشتركة بين الاجسام والاعراض ضرورة انا نرى افرادا من القبيلتين ونميز بابصارنا بين نوع ونوع وبين فرد وفرد فلا بدّ أن يكون بأنّه صلاحيه الرؤيه والصّالح لأن يكون متعلقا للرؤية مشتركا بين القبيلتين والمشتركة بينهما اما وجود او امكان او حدوث إذ لا رابع مشتركا بينهما والامكان عدم محض إذ هو عدم ضرورة الطرفين والحدوث اضافة محضة إن فسرناه بمسبوقية الوجود بالعدم وراجع الى الوجود إن فسرناه بالوجود بعد العدم فتعين أنّه لا شيء صالحا لأن يكون متعلق الرؤية غير الوجود فالوجود الواجبي صالح لأن يكون متعلق الرؤية لاقتضاء اشتراك العلة القابلية امكان المقبول بالنسبة اليها وهذا الدليل مبني على تماثل وجود الواجب ووجودات الممكنات ولا يخفى ما فيه ثمة لمانع أن يمنع عموم الرؤية للجواهر ويدعي اختصاصها بالالوان والاضواء كما هو رأي الفلاسفة فإنّ التميز بالرؤية ليس من ضرورته تعلق الرؤية بالمميز فإنّا نفرق بالبصر بين الاعمى والبصير مع أنّ العمي لا يكون مرئيا مبصرا ولما اعترض بأنّه

يجوز أن يكون متعلق الرؤية خصوصية الجوهرية والعرضية فلا يسري الحكم الى الحقيقة الواجبيه.

أجيب بأنّا إذ رأينا شبحا من بعيد و لم نفرق أنّ حقيقته ما هي لا يدرك منه الاّ هوية ما فدل أنّ متعلق الرؤية هو هوية ما فقط والهوية متحققة في الواجب فكذا يتعلق به ويرد عليه أنّ متعلق الرؤية هناك هو الهوية الجسمية المتلوّنة لا الهوية المطلقة.

ولذلك لا يرى بعض الأجسام كالهواء وبعض الاعراض كالطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها.

وادعاء أنّ رؤية جميعها صحيحة ممكنة الاّ أنّ الله ما خلق لها الرؤية في عادته دعوى مجرد بلا دليل فإنّه لا دليل على شمول جواز الرؤية لجميع الموجودات غير كون الهوية المطلقة متعلقاً للرؤية وذا غير ثابت ما بقي احتمال كون المتعلق الهوية المختصة اي الهوية الجسمية المتلوّنة.

ويرد ايضاً أنّ الدليل على تقدير تمامه يدل على صحة الملموسية والمشمومية في حقه تعالى وكذا على صحة المخلوقية نعوذ بالله.

واما قولهم إنّ صحة المخلوقية أمر اعتباري لا يستدعي علة لا يجدي نفعا ولا يفيد دفعا فان صحة المخلوقية وإن لم تستدع متعلقاً هو حقيقة موجودة لكن لا شكّ انها تستدعي ماهية ما والماهية المطلقة مشتركة بين الواجب والممكن وعلى تسليم كون المتعلق الهوية المطلقة يجوز أن يشترط بشرائط لا تتحقق في الواجب او يكون لها موانع تتحقق فيها فالدليل لا يخلو عن ضعف ظاهر.

واما دليل وقوع الرؤية فهو منقول إذ لا سبيل اليه للعقل فمن نصوص القرآن قوله تعالى (**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * اِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** * القيامة: ٢٢-٢٣) فإنّ تعدية النظر بالى يدل على أنّ المعنى المراد منه اما عين الرؤية او ملزوم لها بحيث لا ينفك عنها يشهد له النقل عن ائمة اللغة وعدم تجاوز استعمالاتهم اين ما وردت عنها.

فإن قلت قد تستعمل النظر الموصول بـــ(الى) بمعنى تقليب الحدقة نحو شيء

طلبا لرؤيته.

قلنا نعم لكن دلالة العقل تنفي هذا الاحتمال في حقه تعالى لأن تقليب الحدقة نحو شيء لا يتصور الاّ بكونه في الجهة والمقابلة اللّهمَّ الاّ أن يراد معنى من ملابسات هذا المعنى بطريق المجاز فاقرب ملابساته ههنا هو الرؤية المسببة منه بل هو متعين ههنا إذ لا شيء من ملابساته يناسب ارادته هذا المقام بحكم الاستقرار.

وبالجملة النظر الموصول بإلى نص في الرؤية اعترض بأن ههنا احتمالات أخر مع وجودها لا يتم الاحتجاج.

اما اولا فإنّ النظر الموصول بالى قد يستعمل بمعنى الانتظار قال الشاعر:

كل الخلائق ينظرون سحاله * نظر الجميع الى طلوع هلال

وقال آخر:

وشعث ينظرون الى هلال * كما نظر الظماء حبا الغمام

وقال: الحباء العطاء وجوه ناظرات يوم بدر الى الرّحمن يأتي بالفلاح مع أنّ اتصافه بمثل السدة والازورار والتحيّر والرضاء والذل والخشوع في استعمالاتهم تصرفه عن ارادة معنى الرؤية عنه.

وكذا تحققه مع نفي الرؤية في قولهم: نظرت الى الهلال فلم ارها ومثله قوله تعالى (**وَتَرَيهُمْ يَنْظُرُونَ اِلَيْكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ** * الاعراف: ١٩٨).

واما ثانياً فإنّه يجوز أن يقدر مضاف محذوف ويكون المعنى الى ثواب ربها ناظرة على أنّه ورد به الاثر عن علي رضي الله عنه وذهب اليه كثير من المفسّرين.

واما ثالثاً فإنّ الى يجوز أن تكون اسما بمعنى النعمة مفرد آلاء.

أجيب بأن المقام مقام البشارة للمؤمنين والأخبار عن تمام سرورهم وكمال نعيمهم في اليوم الآخر بلقاء ربهم فظاهر أنّ الانتظار ليس بهذه المرتبة من النعيم بل هو نوع من العذاب كما قيل الانتظار موت احمر مع أنّ استعمال النظر المعدى بـــ(الى) بمعنى الانتظار لم يصح عن ائمة العربية وحمل ما في الابيات على معنى

تقليب الحدقة جائز بلا مانع وكذا الاوصاف المذكورة تصرف اليه وإن احتيج في بعضها الى نوع تأويل والحذف بغير قرينة مما لا مساغ له سيّما في قانون البلاغة مع أنّه غير مناسب لمقام البشارة العظمى وكون ألى اسما مع انها غير مناسب بالمقام غاية في البعد والقرابة بحيث لا تذهب اليه الافهام.

ومنها قوله تعالى (**كَلاَّ اِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ** * المطففين: ١٥) فإنّ وصف الكفّار بأنّهم محجوبون تحقيرا لشأنهم وتقبيحا لحالهم يدل على أنّ المؤمنين ليسوا بمحجوبين وحمله على الحجاب عن الثواب والنعيم عدول عن الظاهر المتبادر بلا عذر ولا ضرورة.

وايضاً فسر أئمة التفسير الحسنى والزيادة في قوله تعالى (**لِلَّذِينَ اَحْسَنُوا الْحُسْنَىَ وَزِيَادَةٌ** * يؤلس: ٢٦) بالجنّة والرؤية.

ويعضد هذا ما قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حين قرأ هذه الآية (**أذا دخل اهل الجنّة الجنّة واهل النّار النّار نادى مناد يا اهل الجنّة إنّ لكم عند الله موعدا يشتهي أن ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد ألم تثقل موازيننا وتبيض وجوهنا ويدخلنا الجنّة ويجرنا من النار قال يرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عزّ وجلّ قال فما اعطوا شيئاً احب اليهم من النظر اليه اليهم من النظر اليه**) هذا حديث صحيح رواه صهيب رضي الله عنه.

وفي هذا المعنى قوله عليه السّلام (**إنّ ادنى اهل الجنّة من ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية**) وقرأ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بعد ما قال هذا الحديث (**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ** * **اِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** * القيامة: ٢٢-٢٣) وقال عليه السّلام (**انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فيه**).

وكل من هذه الآيات والأحاديث دليل على وقوع الرؤية سيّما وقد تعاضدت

وتظاهرت وباجماع الامة واتفاق الأئمة في القرن الاول تأيّدت وتقررت فكان ثبوتها قطعيّاً والتصديق بها يقينيا.

اما إنّ الرؤية هل يكون بالفؤاد أو بالعين فلعلّ هذا الاختلاف فرع لاختلاف في رؤية النّبيّ عليه السّلام ربه في الإسراء.

فالجمهور على أنّه كان بفؤاده وعن ابن عبّاس أنّه رأى ربه بعين رأسه واليه ذهب الشّيخ أبوالحسن الاشعري وبعض اصحابه واختاره الامام ايضاً.

ووقف فيه بعض المشايخ وقالوا ليس عليه دليل واضح لكن قالوا إنّه جائز والشك في وقوعه.

أقول ولعل وجه صحة رؤيته بعين الرأس انك قد عرفت عدم تعلق الرؤية به وامتناعه في مرتبة احدية ذاته ومحض اطلاقه وتجرده وإنّ صحة التعلق في مرتبة الالوهية والتلبيس بملابس اسمائه وصفاته والتلبس والتمثل قد يكون بصور نورية وقد يكون بصور حسية.

والثاني لا شكّ في جواز كونه متعلق الروية بعين رأس البدن المثالي بل بعين رأس البدن العنصري وتقول الطائفة لامثالها تجليات صورية ومن هذا القبيل ايناس موسى عليه السّلام من جانب الطور نارا.

واما التجليات النورية الكلية فالذوق والوجدان يشهدان بأن رؤيتها لا تتيسر إلاّ بالفؤاد اللّهمَّ إلاّ أن يقلب حكم الروحانيّة الى الأبدان الأخروية بحيث ترتفع الكثافة وتتأكد المناسبة ويصبغ البدن بحكم الروح وتقع الرؤية بالعين البدني بلا كيفية ولا جهة ولا مقابلة ولا مسافة كما وقع لسيّد البشر في الدّنيا ولذلك كان يرى عليه السّلام من خلفه كما يرى من قدامه وما يقع ظله على الارض وكل ذلك من غلبة احكام اللطافة الروحانيّة وارتفاع الكثافة الجسمانية والروح ترتبت ادراكاته وإن كانت متنوعة متكثرة على عينه البسيط من غير أن يختص بعض منه ببعض الادراكات وبعضه بالبعض الآخر بخلاف البدن فإنّ كل عضو منه مخصوص بنوع

من الادراك ورؤيته عليه السّلام من الخلف والقدام سواء لخروج بدنه اللطيف من احكام الكثافة الجسمانية الى حكم اللطافة الروحانيّة فلا يبعد أن يكون لا بدّ أنّ المؤمنين في دار الآخرة في النشأة الجنانية حظ من هذه المرتبة واهل الذوق والوجدان لا يحتاجون في العلم بتحقق الرؤية الى البيان والبرهان فإنّ العيان اغنى عن التبيان فإنّ شمس الفلك كما انها ظاهرة بالذات ويظهر به الكل من العلويات والسفليات فكذلك شمس الحقيقة لا يظهرها شيء وهي تظهر الكل من الظواهر والبواطن والذوات والصفات (**ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَآءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ** * الحديد: ٢١).

قال رضي الله عنه (**والإيمان هو الاقرار والتصديق وإيمان اهل السماء والارض لا يزيد ولا ينقص**).

وقد تبين أنّ حقيقة الإيمان هي التصديق المنطقي المأخوذ معه الاذعان والانقياد ويعبر عن المجموع بالتصديق في العرف.

والاقرار ركن يحتمل السقوط عند الاعذار فهو خارج عن الحقيقة وملحق بها في حكم الشّرع والاختلاف الواقع بين علماء الأمة في أنّ الإيمان يقبل الزيادة والنقصان.

فالظاهر أنّه في التصديق وظاهر الكتاب والسّنّة ناطق بقبوله الزيادة والنقصان وبه اخذ الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب الامام الشّافعي رضي الله تعالى عنه ولهم في ذلك عقلا أنّ عدم قبوله التفاوت يستلزم تساوي إيمان افضل المؤمنين حتّى افضل الانبياء لايمان ادناهم واللازم معلوم البطلان ونقلا قوله تعالى (**انَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذينَ اذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَاذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ ايمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتوَكَّلُونَ** * الانفال: ٢) وقوله: (**لِيَزْدَادُوا اِيمَانًا مَعَ اِيمَانِهِمْ** * الفتح: ٤) (**وَيَزْدَادَ الَّذينَ آمَنُوا اِيمَانًا** * المدثر: ٣١) (**وَمَا زَادَهُمْ الاَّ اِيمَانًا وَتَسْلِيمًا** * الاحزاب: ٢٢) (**فَامَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ اِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ** * التوبة: ١٢٤).

وقوله عليه السّلام حين ما سألوه يا رسول الله هل الإيمان يزيد وينقص؟ (**نعم يزيد حتّى يدخل صاحبه الجنّة وينقص حتّى يدخل صاحبه النار**). وروى هذا ابن عمر وروى مرفوعاً. (**لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان جميع الامة لرجح**). وذهب ابوحنيفة واصحابه الى أنّ الإيمان لا يزيد ولا ينقص وهو اختيار امام الحرمين واحتجوا بأن التصديق البالغ حد الجزم والاذعان لا يقبل الزيادة والنقصان والتفاوت ليس إلاّ في الاعمال وهي خارجة عن حقيقة الإيمان وهي باقية غير متغيرة عند كثرة الاعمال وقلتها وارتكاب السيئات واجتنابها.

وقال امام الحرمين إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علماً ومن حمله على الطاعات سراً وعلنا فلا يبعد اطلاق القول بأنّه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية.

ونحن لا نؤثر هذا بهذا كلامه فتكون المسألة فرعا لمسألة دخول الاعمال في الإيمان وعدم دخولها فيه فقبل التفاوت باعتبار دخول الاعمال لكن القائلين بالدخول فرقتان.

فرقة قالوا بدخولها في اصل الاعمال كالخوارج والمعتزلة من حيث أنّهم سلبوا الإيمان عن المصدق التارك للعمل فيكون اصل الإيمان زائدا وناقصا عندهم.

واعترض بأن المجموع المركب من امور عدة لا تقبل الزيادة والنقصان إذ الزيادة لا تمكن إلاّ بانضمام امر خارج فتكون الزيادة في العارض لا في الذات والنقصان لا يمكن إلاّ بانتفاء شيء من الاجزاء فلا يتحقق المجموع بانتفاء جزئه.

أقول بل تمكن الزيادة والنقصان بسبب زيادة العمر ونقصانه وباختصاص بعض الفرائض بعض الأشخاص كالزكاة للغني والحج للمستطيع والعدل في الاحكام للولاة والحكام وباعتبار وقوع بعض العبادات الغير المفروضة ابتداء فرضنا انتهاء ومثل طول القيام وكثرة القراءة في الصّلاة.

واما على تقدير كون الاعمال النافلة جزءً من الإيمان ايضاً على ما ذهب اليه

البعض فالأمر اظهر.

وفرقة قالوا بدخولها في مرتبة الكمال دون اصل الإيمان كالسلف من اهل الحديث من حيث أنّهم ما حكموا على أنّ المصدق التارك للعمل خارج عن الايمان بل حكموا باجراء جميع احكام الإيمان عليه وما اخرجوه إلاّ عن كمال الإيمان.

واما اطلاق القول بدخول الاعمال في الإيمان فلارادهم عنه عند اطلاقه مرتبة كماله فقبول الزيادة والنقصان عندهم لا يكون في اصل الإيمان بل في مراتب كماله.

ولهذا قال الامام الرازي وجه التوفيق إنّ ما يدل على أنّ الإيمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل على أنّه يتفاوت فهو مصروف على كماله واجاب المجوزون لقبول الإيمان التفاوت عن الأدلة الدّالة على عدم القبول بحمل التفاوت الناطقة هي به على ما كان في زمن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من التفاوت الواقع في الإيمان والاعتقاد باعتبار زيادة الشرائع يوماً فيوماً بحسب ازدياد الأوامر والنواهي.

فعلى هذا يكون الحكم مقصورا على عهده عليه السّلام ويحمله ايضاً على التفاوت بحسب تفاوت ازمنة الإيمان والتصديق الخالص عن شوائب الريب من غير فتور وذهول عن التصديق والاعتقاد بناء على أنّ التصديق عرض لا يبقى بل يزول بعد أنّ حدوثه الاّ لمن لا يغفل عن التصديق ويجدّد للزائل منه بدلا فتكون زيادة الإيمان ونقصانه بحسب زيادة الامثال ونقصانها ويحمله ايضاً على التفاوت بحسب ثمرات الإيمان ونتائجه النامية بتقويته بمواظبة الطاعات وتصفيته بمجانبة السيئات.

لكن اورد على النافين للتفاوت أنّ الغالب أن يكون غالب الظن من الإيمان ونقصانه عن درجة اليقين مما لا مجال فيه للانكار وايضاً تفاوت درجات اليقين بالجلاء والخفاء اظهر من أن يخفى وزيادة مرتبة الطمأنينة بعد حصول اليقين يشهد بها الوجدان والقرآن فاقرأ قوله تعالى حكاية عن خليله (**رَبِّ اَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ اَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي** * البقرة: ٢٦٠) وإن أنكرت

اليقين قبل الطمأنينة لزمك من المفاسد ما لا يخفى ومن المحاذير ما لا يحصى.

أقول ولعل المراد من الزيادة والنقصان للمنفيين الزيادة والنقصان بحسب الاجزاء لا المطلعان الزيادة والنقص بين مراتب التحديق ليسا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها فإنّ قوة التصديق ليست لانضمام اجزاء زائدة بالضعيف بل الشدّة والضعف كيفيتان قائمتان بالمراتب البسيطة تتفاوت بحسبهما تلك المراتب ويؤيد ما قلنا قولهم إنّ المسألة فرع مسألة دخول الاعمال وخروجها عن الإيمان ولو سلّم زيادة اجزاء القوي على الضعيف لكن تلك الاجزاء ليست باجزاء متمايزة والنفي راجع الى زيادة الاجزاء المتمايزة الظاهرة كالاعمال ولا كذلك الاجزاء في التصديق القوي على تقدير تحققها فإنّه في صورة الواحد البسيط في الظاهر وإن كان مركبا متكثر الاجزاء في الحقيقة وما لا يحس تركبه لا يعدّ مركبا ويعضد ايضاً قول الامام ههنا والمؤمنون مستوون في الإيمان والتوحيد ويتفاوتون في الاعمال أنّ المراد أنّ زيادة الاعمال ونقصها لا يؤثران في حقيقة الإيمان زيادة ونقصا بحسب الاجزاء لا غير من جهات الزيادة والنقصان فالايراد غير وارد.

قال رضي الله عنه (**والاسلام هو التسليم والانقياد لامر الله تعالى فمن طريق اللغة فرق بين الاسلام والإيمان لكن لا يكون إيمان بلا اسلام ولا اسلام بلا إيمان وهما كالظهر مع البطن**).

ذهب بعض الحشوية الى تغايرهما في اصطلاح الشّرع كتغايرهما في المعنى اللغوي ذهابا منهم الى صرف الإيمان والتصديق الى الأخبارات وصرف الاسلام والانقياد الى الأوامر والنواهي لأنّهم لما رأوا أنّ قوله تعالى (**قَالَتِ الْاَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا ولَكِنْ قُولُوا اَسْلَمْنَا** * الحجرات: ١٤) دلّ على ثبوت الاسلام بدون الإيمان وقوله تعالى (**اِنَّ الْمُسْلِمِينَ والْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ** * الاحزاب: ٣٥) وكذا قوله تعالى (**وَمَا زَادَهُمْ اِلاَّ إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا** * الاحزاب: ٢٢) اي اسلاما ما دلّ على مغايرهما بحكم العطف وكذا قوله عليه السّلام حين سأله جبرائيل عن

الإيمان والاسلام تعليما للدين (**الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته الخ. والاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله وتقيم الصّلاة وتؤتِيَ الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت اليه سبيلا**).

نطق بها ظاهرا حكموا بمغايرتهما حقيقة ثم لما وجدوا أنّ الإيمان ينبئ عن التصديق خصّوها بالأخبارات الشّرعية وأنّ الاسلام ينبئ عن الانقياد خصوها بالاوامر والنواهي لمناسبة كل من المعنيين لكل من القبيلين.

لكن الجمهور على انهما لا يتغايران اي لا ينفك احدهما عن الآخر ويتلازمان فلا مؤمن الاّ وهو مسلم ولا مسلم الاّ وهو مؤمن.

قال في الكفاية[١] الإيمان هو تصديق الله فيما اخبر به من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيته حكما وذا لا يتحقق الاّ بقبول الامر والنّهي فالإيمان لا ينفك عن الاسلام فلا يتغايران.

وقال في التبصرة[٢] الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن الاّ أنّ الإيمان اسم للتصديق بشهادة العقول والآيات على وحدانية الله تعالى وأنّ له الخلق والأمرر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله بالعبودية من غير شريك فحصلا من طريق المراد منهما على واحد ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الآخر فيكون لاحدهما في الدّنيا او في الآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعاً وقالوا ما كان على عبده غير ثلاث فرق مؤمن وكافر ومنافق ولو كان المسلم غير المؤمن لقد فرقه رابعة وايضاً كون الإيمان مغايرا للاسلام يستلزم كونه من الاديان الغير المقبولة بحكم قوله تعالى (**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْاِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ** * آل عمران: ٨٥)

---

(١) ألفه أحمد بن محمود نور الدين الصابوني المتوفى في بخارى سنة ٥٨٠ هـــ. [١١٨٤ م.]
(٢) ألفه أبو المعين ميمون بن محمد النسفي المتوفى بسمرقند سنة ٥٠٨ هــ. [١١١٥ م.]

وايضاً لو كانا متغايرين لما صح استثناء احدهما عن الآخر في قوله تعالى (**فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ** * الذاريات: ٣٥-٣٦) ويرد أنّ الإيمان يجوز أن يكون مغايرا للاسلام لكن لا يكون مقابلا بل عاما لكونه عبارة عن التصديق المجرد وكون الاسلام مركبا من التصديق والاعمال ولا يلزم عدّه عند عد الفرق المتقابلة بحسب الدّين ولا يلزم عدم قبول الإيمان لانه ليس دينا مغايرا لدين الاسلام وإن كان غيره في الجملة لأن مغايرة الاديان انما هي بحسب اصول العقائد ولا كذلك الإيمان مع الاسلام على ما ذكرناه ويصح الاستثناء بصحة استثناء الخاص من العام كقولك اخرجت العلماء الاّ بعض النحاة فالتعويل ليس الاّ على الاجماع على أنّه لا يمكن في حكم الشّرع أن يأتي احد بالإيمان وبما اعتبر فيه من الاركان ولا يكون مسلما وكذا عكسه وعلى أنّه ما اثبت الشّرع لاحدهما حكما دون الآخر واما ما دلّ عليه الآية من ثبوت الاسلام بدون الإيمان فهو الاسلام باللسان خوفا من السيف لا الاسلام المعتبر في الشّرع الّذي كلامنا فيه واما العطف فيكفي فيه ما اعترفنا به اولا من تغايرهما بحسب المفهوم اللغوي واما السؤال والجواب فما كانا لبيان الحقيقة لهما فقط بل لبيان الاحكام المتفرعة عن حقيقتهما ايضاً ولذلك فسّر الإيمان بما فسر به الاسلام في بعض الأحاديث كما قال لقوم وفدوا عليه (**أتدرون ما الإيمان بالله وحده**) فقالوا الله ورسوله اعلم فقال (**شهادة أن لا اله الاّ الله وأنّ محمداً رسول الله واقام الصّلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وأن تعطوا من المغنم الخمس**) مع أنّ مرجع كل من الإيمان والاسلام الى الاذعان والقبول والاذعان له مناسبة ظاهرة بين كل من القسمين من الأخبار والاوامر فدعوى اختصاص مناسبة التصديق بالأخبار والاذعان بالامر والنّهي مجرد بحكم وما يختص به المؤمن دون الكافر امور ثلاثة التصديق بالله كما امر به الشّرع ثم الأذعان والانقياد والاقرار ملحق بالانقياد ثم التعبد بانواع العبادات واخفى الامور التصديق القلبي واظهر منه الانقياد لانه غالبا لا ينفك عن الاعلان بقول او فعل

واظهر الامور التعبد لانه اقوى مراتب الظهور والإيمان والاسلام عبارتان عن الامرين الاولين لكن الملحوظ في الإيمان قصدا هو الامر الاول لكون معناه اللغوي منبئ عنه وفي الاسلام الأمر الثاني لكون الاسلام والتسليم ظاهرة الدلالة بحسب الاستعمال عليه ولهذه النّكتة جعل الامام نسبة الاسلام الى الإيمان نسبة الظهر الى البطن فقال وهو كالظهر مع البطن واما الدّين فعبارة عن الامور الثلاثة.

ولذلك قال رضي الله عنه: (**والدّين اسم واقع على الإيمان والاسلام والشرائع كلها**) والدّين يحتمل أن يكون من دانه اي اذله واستعبده فاطلاقه على الدّين المصطلح لكونه تذللا وتعبدا لله تعالى ومن الدّين بمعنى الجزاء كما في بيت الحماسة: ولم يبق سوى العدوان دنّاهم كما دانوا. فوجه الاطلاق ظاهر لان حسن الجزاء موعود في مقابلته (**لِلَّذِينَ اَحْسَنُوا الْحُسْنىَ وَزِيَادَةٌ**) والوعيدات واردة في اهماله وتركه والشرائع جمع الشريعة وهو ما شرع الله لعباده من الدّين وهي في الاصل شرعة الماء ومورد لشاربه ولما كان الشرب المعنوي لاهل الدّين منه لشربهم مياه المعرفة والاعمال الزكية منه سمي به فدين كل نبيّ الطريقة التي خصه الله بها واختارها طريقة له ولامته ليتقربوا منه اليه.

قال رضي الله عنه (**نعرف الله حق معرفته كما وصف نفسه في كتابه بجميع صفاته**).

اختلفوا في أنّه هل يمكن أن يعلم ذات الله بحقيقته ام لا وعلى تقدير الامكان هل هو حاصل لأحد أم لا.

أحالت الفلاسفة ادراك أحد غيره اياه بكنهه وحقيقته واستدلّوا عليه اولا بأن العلم هو حصول الصورة الكلية المسرعة من الصورة العينية بحذف المشخصات ولا يتصور ذلك في الواجب لاستلزامه التركب المستحيل في حقه تعالى لاستلزامه الاحتياج الى الغير الّذي هو التشخص.

ورد بمنع كون العلم حصول الصررة مطلقاً او في خصوص الواجب ويمنع

استحالة مثل هذا التركب لعدم زيادة التشخص على الماهية في الخارج حتّى يلزم الاحتياج الى الغير.

ولو سلّم فالاحتياج الى الغير الّذي يستقل هو في ايجاده لا ينافي الوجوب.

ويمنع لزوم الانتزاع في كل صورة لم لا يجوز أن تحصل صورة الجزئي المتعين كما هي في العاقلة وما بنوا عليه امتناع ارتسام صورة الجزئي في العاقلة على تقدير خامه انما يتم في الجزئيات المادية.

وثانياً إنّ ادراك الكنه اما أن يكون بالبديهة او بالنظر والاول منتف بالاجماع والثاني لا بدّ أن يكون بالحد إذ الرسم لا يوصل الى الكنه فيلزم أن يكون له جنس وفصل وقد تبين استحالته ورد بتجويز البديهة ومنع الاجماع إذ يجوز أن يخلق الله العلم الضّروري بالهام او غيره وبتجويز افضاء الرسم الى الكنه وإن لم يستلزم.

وقال بعض المعتزلة بحصول العلم بكنهه حتّى اجترأ بعضهم على أن يقول انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذه الجرأة منهم مبني على زعم أن ليس له حقيقة سوى كونه ذاتاً واجب الوجود قادرا عالماً حيّاً مريدا متكلما سميعا بصيرا وقد التبس عليهم الذات بالصفات و لم يفرقوا بين مفهوم الذات الكلّي وبين ما صدق عليه ذلك المفهوم واحتجوا على ما قالوا ايضاً بانا نحكم عليه تعالى باوصاف واحكام والحكم لا ينفك عن العلم بالطرفين وهذا مبني على عدم الفرق بين العلم بالكنه والعلم بالخارج ولا يخفى فساد زعمهم وشناعة جرأتهم.

ولقد نسب الى الامام ايضاً ما يقرب من هذا القول لكن أنكره اصحابه اشد الانكار حاشا عن كمال علمه بجلال الله وعظمته أن يدعي العلم بحقيقته وكنه ذاته.

ولعل هذه النسبة نشأت من ظاهر قوله هذا وسنبيّن عن قريب ما اراده به حتّى يزول الوهم ويحصل الفهم وكثير من المحققين على أنّ العلم بكنه ذات الله ما هو بحاصل لأحد وإن كان ممكنا ومقدورا لله تعالى خلق العلم به لمن يشاء من عباده.

وحاصل ما احتجوا به عليه الاستقراء فإنهم قالوا لا يدرك احد منه تعالى غير

السلوب والاضافات والمفهومات الكلية من الاسماء والصفات وظاهر أنّ ذات الواجب موجود اصلي وجزئي حقيقي ما هو سلب ولا اضافة ولا مفهوم كلي.

ويرد عليه أنّ الاحاطة بافراد العباد وعلومهم واوصافهم غير متيسر فمن اين الحكم بأنّ كل واحد لا يدرك منه غير ما ذكر وايضاً كلامنا في ماهية الواجب لا في هويته المتعينة فمن اين الحكم بأن حقيقته ليس بأمر كلي.

أقول ولا تبعد عندي استحالة تصوره بالكنه لغيره بناء على أنّ العالم محيط بالمعلوم والمحيط يجب أن يكون اوسع او مساويا بالنسبة الى المحاط.

ومن المعلوم أنّه لا شيء يساوي للواجب فضلاً عن أن يكون اوسع منه.

ثم الحق المحقق أنّ العلم بكنه ذاته غير متحقق لأحد اصلاً ولا يبعد أن يدعى فيه الاجماع فإنّ العجز عن احاطة صفات الله منقولة عن علماء كل عصر فضلاً عن العوام فكيف احاطة ذاته وقد قال اكمل البشر (**لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك**) وقال الله تعالى (**وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ الاَّ قَلِيلاً** * الإسراء: ٨٥).

وجميع العلوم في جنب العلم بالله اقل من القليل فإذا حصل بكماله يكون الحاصل كثيرا وأمر الله اكمل البشر باستزادة العلم بقوله تعالى (**وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا** * طه: ١١٤) يدل على أنّ فوق كل مرتبة من العلم مرتبة اعلى كما ينبئ عنه قوله تعالى (**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٍ** * يوسف: ٧٦) لا جائز أن يكون المراد من هذا العلم العلم بما سوى الله من العالم فإنّه لا فضيلة يعتد بها له بالقياس الى منصب الرسالة حتّى يحرضه الله الى الاستزادة منه فهو العلم بالله واسمائه وصفاته ولا يتناهى مراتبه ابدا سرمدا ولا ترقيات الكلم من عباد الله من مرتبة منه الى مرتبة اعلى وبه تفاضل افراد البشر بعضها على بعض بعد ما انتهى التفاضل بالعبادات الّذي حكم النّبيّ بانتهائه عما قريب بقوله (**فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم**).

وسائر ما يدل على فضل العلم والعالم على العبادة والعابد فإنّ المراد ليس غير العلم بالله لعين ما ذكرنا.

وإذا تحققت ما حققنا فاعلم أنّ مراد الامام بقوله (**نعرف الله حق معرفته**) ليس كمال المعرفة اللائقة بشأنه البالغة بحقيقته وكنهه بل المراد به نعرف الله واجب معرفته الّذي اوجبه على عباده تحققا بالإيمان واتصافاً بالانقياد والاذعان حتّى أنّ من قصر في ذلك القدر من المعرفة يكون منحطا عن درجة الإيمان كما اوضح هذا المراد قوله بعده (**كما وصف نفسه في كتابه بجميع صفاته**) فإنّ الاعتقاد والايقان بكل ما وصف الله به نفسه واجب على من بلغه التفصيل بحيث لا يكون مؤمناً من لم يوقن بواحد من المجموع فهذه المرتبة من العرفان ادنى مرتبة تتحقق معها حقيقة الإيمان وما مرتبة دون هذه المرتبة الاّ مرتبة الاجمال وهي المعرفة إجمالاً أنّ كل ما وصف الله به نفسه فهو حق فهذا الاجمال لا يكفي إيمانا الاّ بالنسبة الى بعض الاوصاف بعد حصول المعرفة التفصيلية ببعض العقائد التي كان اعتقادها تفصيلاً من ضرورات الدّين كالعلم بالوجوب والوحدانية وغيرهما فاين هذا الكلام من الامام من دعوى تحقق كمال المعرفة بالله على وجه الاحاطة بكنه ذاته وتفاصيل اسمائه وصفاته لكل احد من عوام المؤمنين فضلاً عن الراسخين في العلم من الأنبياء والمرسلين والورثة الكاملين المكملين.

وكلامه واضح في مراده الاّ أنّ قصور الفهم وسوء الظن يحمل بعض من لم يخلص سريرته ولم يحسن سيرته الى اخذ امثال هذه المعاني القاصرة من كلام مثل الامام الراسخ في العلم والعرفان نعوذ بالله من ذلك.

قال رضي الله عنه (**وليس يقدر احد أن يعبد الله تعالى حق عبادته كما هو أهل له ولكنه يعبده بأمره كما أمر بكتابه وسنة رسوله**) اي لا يقدر أن يعبده عبادة استحق لها من عباده عقلا من حيث عظمة شأنه وجلالة سلطانه وكمال انعامه عليهم وتمام احسانه اليهم بحيث تكون مكافاة منهم لألطافه وعطياته ومجازاة لمواهبه وصلاته ولا أن يتم ما شرعه لهم من الاعمال والتروك ما ظهر من كل من القسمين وما بطن فإنّ من الاعمال أفعال الجوارح كالصّلاة والزكاة وسائر العبات

القولية والبدنيّة مما لا يحتاج الى التفصيل.

ومنها اخلاق النفوس والقلوب مثل الشكر والتفويض والتوكل والصبر والرضى بالقضاء والخوف والرجاء وسائر الاخلاق الحسنة والملكات الفاضلة فإنّ كلا منها قد اوجبه الله على عباده بنصوص قطعية الدلالة ودلائل يقينية الاشارة مثل قوله تعالى (**وَاصْبِرُوا** * الانفال: ٤٦) (**وَاشْكُرُوا** * النحل: ١١٤) (**وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا** * المائدة: ٢٣) بل فرضية هذا القسم اوكد من القسم الاول فإنّ أشرف ما في الانسان قلبه وكذلك العمدة من الاعمال عمله خيره افضل الخيرات وشره اشر الشرور وما شرعت الاعمال الظاهرة الحسية الاّ لتكميل النفس وتحصيل الاخلاق الحسنة فالمشروع قصدا وبالذات هو القسم الثاني وبوساطتها وبالتبع القسم الاول وكذلك قسم التروك.

منها ظواهر مثل ما اشتهر بين الناس من المعاصي الكبائر من قتل النفس والزنى وشهادة الزور.

ومنها بواطن مثل الكبر والعجب والبخل والرياء والحسد والحقد وسائرها مما يفسد النفوس ويحبط الاعمال فهذا القسم من التروك اوقعها تأثيرا واشدها تنويرا للقلب والباطن وما لم يصفوا الباطن عن هذه الموبقات المهلكات لم تنجح في نفسه ظواهر العبادات وإن كثرت كما لا يثبت الزرع في ارض غير مصلحة خلال الحشائش المشتبكة المتمكنة المتنوعة وإن كان الناس على الظواهر عاكفين وعن السّرائر غافلين.

وبالجملة الامتثال لجميع الأوامر والانتهاء عن كل النواهي في الظاهر والباطن بالبدن والقلب لا يكاد يقدر عليه أحد ولذلك قال افضل الانبياء (**شيّبتني سورة هود**) مشيراً الى ما ورد فيها من قوله (**فَاسْتَقِمْ كَمَا اُمِرْتَ** * هود: ١١٢).

ونقل عنه أنّه قال مشيراً الى اصبعيه (**لو اخذت بما كسبت هاتان ما نجوت**) الاّ أنّ لبعض الاخلاق الفاضلة مرتبة اعتقادية هي اصله ومنشأه لابدّ منها في الإيمان

حتّى لو فقد فقد به الإيمان مثل التوكل بمعنى اعتقاد أنّه وكيل كل احد في كل الامور بيده نفعه وضره يوصل اليه منافعه ويدفع عنه مضاره بمحض مشيئته ومثل رجاء ثوابه وفضله وخوف عقابه وقهره بمجرد اعتقاد أنّه قادر على الثواب والعقاب ومريد ايهما شاء ومثل الرضاء بقضائه من حيث اعتقاد وجوبه.

ففي اصول هذه الملكات واعتقاده يستوي المؤمنون كلهم ومن خلا رأساً عنها فليس بمؤمن ولكن لكل منها درجات متفاوتة ومراتب متفاضلة يترقى كل منها بقدر كمال الإيمان.

ولذلك قال رضي الله عنه: (**ويستوي المؤمنون كلهم في المعرفة واليقين والتوكل والرضاء بقضائه والخوف والرجاء والإيمان في ذلك ويتفاوتون فيما دون الإيمان في ذلك كله**) وفي بعض النسخ وقع (**في الإيماني وفيما دون الإيماني**) والمعنى قريب جعل مراتب الكمال من هذه الخصائل دون اصولها مع أنّ كمال كل وصف اعلى مراتبه نظرا الى أنّ الاصول من الإيمان ومراتب الكمال من الاعمال والى علوّ الإيمان من الاعمال.

ولقائل أن يقول إذا لم يقدر احد أن يعبده حق عبادته وقد فسرت حق العبادة بالقدر الواجب منها يكون تكليف الله بها تكليفا بما لا يطاق وقد وقع الاجماع من الامة على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وإن وقع الاختلاف في جوازه لا يقال كل واحد من المأمورات والمنهيات يقدر عليه كل واحد من العباد فبهذا القدر يرتفع عنه حكم ما لا يطاق لانا نقول نعم يرتفع بالنسبة الى كل واحد واحد.

واما بالنسبة الى المجموع فلا فإنّ المجميع قد كلف به الكل كما كلف بكل واحد منه.

والجواب الحق أنّ المراد بقوله وليس يقدر التعسر والصعوبة لا التعذر والامتناع فلا يرتقي التعسر والصعوبة الى أن يلتحق بما لا يطاق.

فإن قيل ما نقل عن النّبيّ عليه السّلام من قوله (**لو اخذت بما كسبت هاتان**)

يشعر بأنّه لم يطق حق العبادة فإذا لم يطقه لا يطيقه احد غيره.

قلنا المذهب إنّ النّبيّ معصوم عن الصغائر فضلاً عن الكبائر فهو مؤد ما اوجب الله عليه حق الاداء.

واما ما نقل عنه مما ظهرت دلالته في التقصير فهو هضم منه لما يسر له الله من كمال التعبد بامتثال جميع ما امر به واجتناب كل ما نهى عنه وتهمة لنفسه تعظيماً لشأن ربه.

ويحتمل أن تتيسر هذه لغيره من الأنبياء الذين شهد الله في كلامه بأنّهم من الصّالحين ومن المخلصين ومن المصطفين الاخيار بل من ورثتهم من آحاد اممهم.

ولعل ما اظهر النّبيّ من التقصير بالنسبة الى ما استحقه الله باعتبار عظمة شأنه وكمال انعامه على عباده منهم فوق ما اوجب عليهم لا بالنسبة الى القدر الواجب في اتيان الفرائض والواجب.

فإن قيل أليس تكليفا بما لا يطاق في حق العامة فإنّ ما لا يطيقه الاّ آحاد الخاصة لا يطيقه العامة.

قلت بل يطيق الكل الكل وعدم الطاقة ليس الاّ باعتبار سوء افعالهم الارادية وخبث اعمالهم الاختيارية من اتباعهم الهوى وانهماكهم في الشهوات لا بحسب القدرة الموهوبة لهم من الله وصحة تعلقها بالاعمال المكلفة بها العباد.

ولعل تشديد الله على عباده بتكليفهم بما يصعب عليهم ويقرب بصعوبته من حد الامتناع الى عامتهم لكي يجدوا في الاجتهاد ويهتموا في العبادة حتّى يصل السّابقون الى ذروة الكمال والى ما دونه من دونهم ثم وثم، ثم فضل الله عليهم كبير وعفوه وغفرانه لاهل التقصير شامل وكثير.

قال رضي الله عنه (**والله تعالى متفضل على عباده عادل قد يعطي من الثواب اضعاف ما يستوجبه العبد تفضلاً منه وقد يعاقب على الذنب عدلا منه وقد يعفو فضلا منه**) وقد عرفت أنّ وجود العبد واعضائه واوصافه من القدرة

والارادة والسمع والبصر وغيرها كلها عطاء من الله بمحض فضله وكذلك بيان الخير والشر ليطلب ذلك ويجتنب هذا ثم الهداية والتوفيق ونصب دواعي الخير وسائر مقدمات الحسنات ودفع السيئات جميعها الطاف الله واعطياته فلا يستحق العبد شيئاً من المثوبات وإن صرف ليالي جميع عمره وايامه الى الطاعات واجتنب كل الاجتناب عن جميع الفواحش والسيئات ولا يؤدي بما شكر شيء من النعم العاجلة مما ذكر من الاعطيات فما اعطاه الله من المثوبات كله تفضل وتكرم منه الاّ أنّه تعالى قد يقتصر في حق البعض من اعطاء الثواب على ما يستحقه كل عامل بعمله وقد لا يقتصر عليه بل يضاعفه الى سبعة وعشرة وسبعين والى سبعمائة وقد يوفي الأجر بغير حساب واقتصاره تعالى على الاستحقاق الظاهري الّذي سمّاه بفضله استحقاقا واوجب به ثوابا هو العدالة التي يعد الاخلال بها على ما أجراه من سنته وحكم به وعده تقصيرا في المجازات وتفريطا في المكافات وما فوق ذلك من مراتب التضعيفات فهو محض تفضل وكذلك يعذبه بقدر ما استحق به المسئ من العقاب عدل منه تعالى بحيث يعد ما فضل منه ظلما على قانون عدله الّذي وضعه بلطفه واخبر عن عدم تجاوزه عنه بوعده وتركه التعذيب المستحق بالكلية او تخفيفه عن قدر الاستحقاق فهو عفو منه وفضل ايضاً.

والفضل وإن لم يكن له سبب في الظاهر وبادئ الأمر لكن تدقيق النظر وتحقيقه يستدعي أن يكون له سبب خفي من الاخلاق او الاعمال او الاستعداد الاصلية الفطرية او الاسباب الاتفاقية البتة والاّ فالكل عباد الله ومخلوقه وجميعهم مشمول لطفه وفي متسع رحمته.

فتخصيص البعض بالتفضل دون الآخرين ترجيح بلا مرجح وذا لا يجوز الاّ أنّ مثل هذا السبب لخفائه عن انظار الناظرين.

قيل إنّه محض تفضل بلا سبب وينسب مثل هذا الى المشيئة المطلقة ويسكت عن سبب المشيئة لمكان خفائه وعدم اطلاع الخلق به **(وَاللهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ**

يَشَآءُ وَاللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ * البقرة: ١٠٥) ويعبر عن المثوبات التي يعطيها الله في مقابلة الاستحقاق بجنة الاعمال وعن المثوبات التي يتفضل الله بها على عباده من غير استحقاق بجنة الفضل وجنة الاختصاص وجنة ثالثة يقال لها جنة الوراثة كما قال تعالى (**وَاجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ** * الشعراء: ٨٥) وهي ما اعده الله من الجنّة لاهل النّار فإذا لم يصلوا اليها وخلت منازلهم التي اعدت لهم في الجنّة اورثها الله لاهل الجنّة وذلك لأنه ما من نفس من نفوس الانس والجن الاّ وله منزل في الجنّة ومنزل في النّار فإذا دخل الفريقان المنزلتين بقيت منازل اهل النّار في الجنّة ومنازل اهل الجنّة في النّار خالية فيورث الله المنازل الخالية التي في الجنّة من اهلها.

واما المنازل الخالية التي في النّار فليس ايراثها من اهلها عدلا فتبقى خالية فذلك الّذي حكى الله عنه بقوله (**يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلاَتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ** * ق: ٣٠) الى أن يخلق الله خلقا يناسب امزجتهم مزاج النّار فتملأ تلك المنازل بهم بحيث لا يتعذبون من النّار بل يتنعمون بها وكذلك النّار تتسلى بهم عن وحشة الخلود والفراغ وهذا ما ورد في الحديث من أنّه لا تزال جهنم يلقى فيها (**وتقول هل من مزيد**) حتّى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض فيقول قط قط بقوتك وكرمك فالمراد من قدمه تعالى ذلك الخلق الّذي يخلقه الله على مزاج النّار لتسكن المنازل الخالية منها عبر عنه بالقدم لكونه آخر الخلق وورد في الحديث ايضاً (**ان الله ينشيء خلقا يملأ المنازل الخالية الخبائية**) والله اعلم.

قال رضي الله عنه (**وشفاعة الانبياء عليهم السّلام حق وشفاعة نبيّنا عليه الصّلاة والسّلام للمؤمنين المذنبين ولاهل الكبائر منهم المستوجبين للعقاب حق ثابت**).

أصل الشفاعة ثابت بالنص والاجماع فلا ينكر اصله أحد الاّ أنّ النزاع في ان تعلقها هل هو مختص بالمطيع والتائب وثمرتها رفع الدرجات وزيادة المثوبات او هو عام للعصاة والفساق من اهل الكبائر وثمرتها فيهم رفع العذاب رأساً او تخفيف منه شطرا.

والمعتزلة ذهبوا الى الشق الأول ونفوا الشفاعة عن الفساق محتجين بالآيات

الدالة على نفي الشفاعة اصلاً مثل قوله تعالى (**وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ** * البقرة: ٤٨) فإنّ الضمير عائد الى النفس المنكر المبهم المذكور فيما قبله في قوله (**وَاتَّقُوا يَوْمًا لاَ تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئاً** * البقرة: ٤٨) فيكون الحكم عاما لكل نفس الاّ أنّ الآيات والأحاديث الدّالة على ثبوت اصل الشفاعة اخرج المطيع والتائب فبقى العموم فيما وراءهما مثل قوله تعالى (**وَلاَ تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ** * البقرة: ١٢٣) وقوله تعالى (**مِنْ قَبْلِ اَنْ يَاْتِيَ يَوْمٌ لاَ بَيْعٌ فِيهِ وَلاَ خُلَّةٌ وَلاَ شَفَاعَةٌ** * البقرة: ٢٥٤) (**مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلاَ شَفِيعٍ يُطَاعُ** * المؤمن: ١٨).

والجواب أخراج المؤمن مطلقاً بدلالة ادلة ثبوت الشفاعة لاهل الكبائر او تخصيص الشفاعة المنفية بالشفاعة المبنية على المصادقات النفسانية من غير امر واذن من الله بقرينة النصوص الدّالة على استثناء الشفاعة باذن الله عن النفي وبقرينة اعتماد الخلق على الشفاعة المجردة من غير مبالاة منهم بجانب الحق كما يفهم من قول الكفرة هؤلاء شفعاؤنا عند الله مع أنّهم لا يعبدون الله ولا يتوجهون اليه وكما يفهم من معاملات عوام المؤمنين من انهماكهم في الشهوات واهمالهم جانب الله كأنهم يعتمدون غيره.

وايضاً ورد في بعض تلك الآيات حكم النفي على الظالمين وفي بعضها على الكافرين دلالة واشارة.

اما الدلالة قوله تعالى (**مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلاَ شَفِيعٍ يُطَاعُ**) والاشارة فقوله (**وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ** * البقرة: ٢٥٤).

والظلم المطلق هو الكفر ويكون تخصيص النفي في هاتين الآيتين دليلاً على تخصيصه في الآيات المطلقة الظاهرة وايضاً تحتمل الآيات نفي العموم كما تحتمل عموم النفي.

واما استدلالهم بقوله تعالى (**وَلاَ يَشْفَعُونَ الاَّ لِمَنِ ارْتَضَى** * الانبياء: ٢٨) بناء على أنّ وصف الارتضاء ينافي الفسق وارتكاب الكبيرة فمدفوع بمنع المنافاة بناء

على أنّ الإيمان خصوصاً إذا قارن بالاعمال الصّالحة يوجب الارتضاء ولو بوجه واما المفهوم من قوله تعال في حق حملة العرش (**وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ** * المؤمن: ٧) من اختصاص شفاعتهم للمؤمنين التائبين مع أنّه لا فارق بين شفاعتهم وبين شفاعة الانبياء وسائر المؤمنين فدلالته ليس الاّ على اختصاص شفاعتهم بالتائبين وكل مؤمن تائب عن الكفر مع أنّ عدم الفرق غير مسلم ولا منصوص عليه وإن لم ينص على الفرق ايضاً.

واما استدلالهم بالآيات الدّالة على خلود الفساق بناء على أنّ الخلود ينافي الشفاعة فقد عرف بطلانه واستدلّوا ايضاً بأن الاجماع انعقد على الدعاء بـــ(اللّهمَّ اجعلنا من اهل شفاعة محمّد) فلو كان اهلها العصاة والفساق للزم أن يكون دعاء الداعي به للالحاق بهم والجواب إنّا لا ندّعي الاختصاص ونفي العموم للمطيع لرفع درجاتهم وتضعيف مثوباتهم ولو نسلم فالدعاء للشفاعة على تقدير إن يكونوا من العصاة فإنّه لا علم لأحد بحاله مع ما يسمع من قوله (**وَبَدَا لَهُمْ مِنْ اللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ** * الزمر: ٤٧) وكأنه شدّة الفرق من الله وسوء الظن بالانفس حملهم على هذا الاستدعاء كأنهم يستبعدون النجاة لانفسهم بدون الشفاعة لا أنّهم يسألون لانفسهم الفسق ثم الشفاعة.

واما اهل الحق فيقولون بالشفاعة العامة في حق المطيع برفع الدرجات وفي حق الفاسق برفع العذاب او تخفيفه وحين الاحتضار وفي الموقف بل وفي كل موطن منه مثل مواطن الميزان والحساب وايتاء الكتاب وعبور الصراط.

والدليل عليه الاجماع في القرن الاول ثم النصوص الواردة في الشفاعة عامة وفي اهل الكبائر خاصة مثل قوله عليه السّلام (**ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي**) ولا معنى لتخصيص اهل الكبائر بالتائبين إذ التوبة مكفرة للذنوب بلا احتياج الى الشفاعة وورد في الحديث أنّ رسول الله يسجد فيشفع مراراً حتّى يقول الله له في

المرة الثالثة انطلق فاخرج من كان في قلبه ادنى ادنى ادنى مثقال حبة من خردل من إيمان. وعنه عليه السّلام (**اسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال لا اله الاّ الله خالصا في قلبه او في نفسه**) وايضاً يدل قوله تعالى تحقيرا لشأن الكفّار وتقبيحا لحالهم وتخصيصا لهم باسوإ الاحوال (**فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ** * المدثر ٤٨).

فلو كان عدم النفع عاما ايضاً للفساق لما دلّ على التوبيخ التام والتقبيح الشديد في حقهم فإنّ مساق الآية لتخصيص الكفرة شدّة القباحة وبعض اهل السّنّة خصوا حقيقة الشفاعة بدفع المضار واسقاط العقوبات ومنعوا دلالتها حقيقة على زيادة المنافع ورفع الدرجات محتجين بأنّه لو كانت الشفاعة عامة لزيادة المنافع لكانت صلواتنا في حق النّبيّ شفاعة مع دلالة الاجماع على خلافه فعلى هذا يكفي ثبوت اصل الشفاعة في تعلقها لأهل الكبائر لأن الصغائر مكفرة بمجرد الاجتناب واتيان الفرائض والواجبات فتعين أن يكون اثر الشفاعة مقصورا على اهل الكبائر.

واما صغائر اهل الكبائر فبعد أن يكون اثر الشفاعة مقصورا عليها لقلة وقوع الصغائر وعظم شأن الشفاعة.

قال رضي الله عنه (**ووزن الاعمال بالميزان يوم القيامة حق**) اي وزن كتب الاعمال او وزن صورها التي تتجسد وتتمثل بها الاعمال فصور الحسنات نورانية والسيئات ظلمانية فلا يرد أنّ الاعمال اعراض لا تقبل الوزن والدخول في الوزن سيّما بعد ما انقضت وعدمت فلا تترك ظواهر النصوص لهذا القدر الكاسد مثل قوله تعالى: (**وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ** * الانبياء: ٤٧) (**فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ * فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ * وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ** * القارعه: ٦-٩).

وورد في الحديث ايضاً ولا يترك ما دلت عليه النصوص صريحاً مع امكانه ومع عدم دلالته على خلافه وورد الموازين بلفظ الجمع اما للاستعظام واما لما قيل من أنّ لكل مكلف ميزانا مع أنّ ميزانا كبيراً يوضع ايضاً ايقاعا للمهابة في النفوس وتصويرا للهول المعنوي بصورة المحسوس.

وبعض المعتزلة أنكروا الوزن وتركوا ظاهر النصوص للقدر الكاسد المذكور واوّلوها بالعدل لأن به يفرق بين الحق والباطل او بالادراك إذ كل نوع من المدركات يعرف بنوع من المدركات كما توزن الالوان بالبصر والمسموعات بالسمع والمعقولات بالعقل وكذا سائرها وجعلوا ورود الموازين بلفظ الجمع قرينة لهذا التأويل.

قال رضي الله عنه (**وحوض النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام في القيامة حق**).

والدليل عليه قوله تعالى (**اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ** * الكوثر: ١) وقوله عليه السّلام (**حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها ماء فلا يظمأ ابدا**).

وقيل الحوض غير الكوثر فانّ الكوثر في الجنّة والحوض في الموقف والمراد بقوله (**من شرب منه لا يظمأ ابدا**) أنّه لا تقل ماء فلا يظمأ لا أنّه لا يظمأ ابدا فلا يشرب ابدا لأن قياس اكل الجنّة يشهد بدوام التلذذ بدوام الشرب.

قال رضي الله عنه (**والقصاص فيما بين الخصوم بالحسنات يوم القيامة حق فإن لم يكن لهم الحسنات فطرح السيئات عليهم حق جائز**).

اما جوازه فظاهر واما ثبوته وحقيته فللنصوص الدّالة عليه ولاقتضاء الحكمة وقوعه لأن ترك انصاف المظلوم من الظالم من القادر الحكيم لا يحسن وما لا يحسن لا يقع منه ومن شرع القصاصات والحدود على عباده ولم يهمل حق احد وإن كان حقاً جزئيا الاّ اوجب على الولاة أن يأخذوا حقه ممن ظلمه وتعدى عليه معلوم أنّه لا يهمل مثله بنفسه (**يَوْمَ لاَ تَمْلِكُ نَفْسٌ شَيْئًا وَالْاَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلّٰهِ** * الانفطار: ١٩).

ومن الأحاديث الواردة في هذا الباب ما روى ابوهريرة رضي الله عنه أنّه قال (**من كانت له مظلمة لاخيه من عرضه او شيء فليتحلله منه اليوم قبل أن لا يكون دينار ولا درهم إن كان له عمل صالح اخذ منه بقدر مظلمته وإن لم تكن**

له حسنات اخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه) وعنه صلّى الله عليه وسلّم برواية أبي هريرة رضي الله عنه أنّه قال (**اتدرون من المفلس)** قالوا المفلس منا من لا درهم له ولا متاع قال (**إنّ المفلس من امتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي قد شتم هذا وقذف هذا واكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا فيعطي هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فنيت حسناته قبل أن تقضي ما عليه اخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النّار)** وقال عليه السّلام (**لتؤدّنّ الحقوق الى اهلها يوم القيامة حتّى تعاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء)**.

قال رضي الله عنه (**والجنّة والنّار مخلوقتان اليوم لا تفنيان ابدا ولا تموت الحور العين ابدا ولا يفنى عقاب الله تعالى ولا ثوابه سرمدا)**.

والدليل عليه الآيات الدّالة على اسكان الله آدم وحواء في الجنّة وحمل تلك الجنّة على بستان ارض خلاف الظاهر المجمع عليه بلا ضرورة وقرينة والنّار قرين الجنّة وهما متلازمان ومتقابلان في الوجود بالاجماع فثبوت الجنّة ثبوت للنار ايضاً وكذا تدل عليه ظواهر الآيات الدّالة على اعدادهما في الزمان الماضي مثل قوله تعالى في حق الجنّة (**أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ** * آل عمران: ١٣٣) وفي حق النّار (**أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ** * آل عمران: ١٣١) وكذا ما في معناهما من قوله تعالى (**وَاُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ * وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ** * الشعراء: ٩٠-٩١) فإنّه وإن جاز التعبير عن امر محقق وقوعه في المستقبل بصيغة الماضي مجازا لكن عند امكان ارادة المعنى الحقيقي وعدم القرينة الصارفة عنه لا يجوز.

واما انهما لا تفنيان ابدا فلأن الكتب السماوية والسنن النبوية والامم الملية متطابقة قاطبة على انهما دارا خلد.

واما قوله تعالى (**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلاَّ وَجْهَهُ لَهُ الْحَكْمَ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** * القصص: ٨٨) يجوز أن يكون الضمير المضاف اليه الوجه عائدا الى الشيء ويكون

المراد بوجه الشيء وجوده لأنه به ظهوركل شيء كما بالوجه ظهور الانسان.

فالمعنى كل شي من الذوات والصفات عدم صرف الاّ الوجود فإنّه به يظهر كل موجود بعد ما أنّه في ظلمة العدم مكتوم ومفقود.

وعلى تقدير عود الضمير الى الله مجال حمل لهذا المعنى ايضاً بأن يراد أنّ كل ممكن غير الله معدوم في ذاته والوجود له مستعار من غيره وقيل بتخصصهما من هذه الآية بقرينة تعارض الادلة ثم بعد هذه الاحتمالات فالهلاك الآني مرة لا ينافي الحكم بالخلود وإن كان لا يخلو عن نوع تجوز.

وبعض المعتزلة أنكروا كونهما مخلوقتين بالفعل بناء على اصولهم الكاذبة من ان خلقهما بالفعل مع أنّ اهلهما لا يدخلونهما عبث والحكيم لا يفعل العبث وتمسكا بآية الهلاك اما الآية فقد عرفت جوابه.

واما كذب اصلهم فلان على تقدير لزوم العرض لافعاله يجوز أن يطلع لحكمة اذ يجوز أن تصل امداداته وآثاره الى هذا العالم كما أنّ حركات الافلاك واوضاع الكواكب ممدات لهذا العالم.

ويجوز أن يكون في اعدادهما ثم الأخبار لعباده عن اعدادهما منافع ومصالح مع أنّ اسكان آدم فيها ثم اهباطه منها امر كلي يتفرع منه فروع كلية وكفى به منفعة.

وأنكرهما الفلاسفة رأساً بناء على اصولهم الباطلة قالوا انهما على ما وضعا من العظم كما دلّ عليه قوله تعالى (**وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ** * الحديد: ٢١) لا يسعان عالم العناصر فلا بدّ أن يكونا في عالم الافلاك او في عالم آخر خارج عنها ايضاً ويلزم الخرق للافلاك لأن انتقال اهل هذا العالم اليهما لا يتصور الاّ بالخرق وهو محال مبرهن على استحالته.

وايضاً لو كان خارج هذا العالم عالم آخر لكان فيه جهات والجهات لابدّ لها من محدد والمحدد لا بدّ أن يكون كريا كل ذلك مثبت بالدلائل فإذا كان خارج هذا العالم الكري عالم كري آخر للزم أن لا يكون تلاقيهما بجزئين منهما لا بكليتهما

فيلزم الخلاء وايضاً لابدّ أن يكون في ذلك عناصر متحيزة في احيازها الطبيعية فيلزم أن يكون للطبيعة الواحدة حيزان مختلفان.

وكل هذه المقدمات مقدمات فلسفية غير ثابتة واكثرها باطلة يستدل على بطلانها ما قد ذكرناه فيما سبق.

قال رضي الله عنه (**والله يهدي من يشاء فضلا منه ويضل من يشاء عدلا منه واضلاله خذلانه وتفسير الخذلان: أن لا يوفق العبد الى ما يرضاه عنه وهو عدل منه وكذا عقوبة المخذول على المعصية**). والهداية يجئ بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والدعوة الى الحق وهي بهذين المعنيين لا اختصاص لها بواحد دون واحد وبفرقة دون فرقة بل يعم المؤمن والكافر ويوصف بها الله حقيقة مثل قوله تعالى (**وَاَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ** * فصلت: ١٧) والنّبيّ ايضاً مثل قوله تعالى (**وَاِنَّكَ لَتَهْدِي اِلىَ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ** * الشورى: ٥٢) ويوصف بها الاسباب مجازا مثل قوله (**اِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ اَقْوَمُ** * الإسراء: ٩) ويقابلها الاضلال وهو الدلالة على الطريقة الغير الموصلة والدعوة الى الباطل ويجئ بمعنى الاهتداء فيكون الموصوف بها العباد ويقابلها الضلال.

وههنا الهداية والاضلال بمعنى خلق الهداية والضلالة فهما دائران على المشيئة لأنه لا خالق الاّ الله ولا خلق الاّ بالمشيئة والارادة وهدايته لمن يشاء فضل منه لأنه لا وجوب عليه ولا استيجاب من العبد لأن عمل العبد وإن حسن وطال لا يوازي واحداً من الوف النعم السّابقة ولا يؤدي به بشكره فضلاً عن أن يستوجب جزاء.

والاضلال عدل منه لأن العبد قد استحقه بقبح اختياره وسوء صنيعه لأن جزاء السيئة بالسيئة محض عدل وتأديب مستحق.

واما قول المعتزلة من أنّ الاضلال قبيح محض يمتنع فعله من الله تعالى وهو وصف حقيقي للشيطان وما وقع من وصف الله مجاز من حيث أنّ صدوره عن الشيطان بسبب اقدار الله وتمكينه او بواسطة ابتلائه وتكليفه وقد عرفت ما فيه من

أنّ القبيح الاتصاف بالاضلال وامثاله لا خلقه الضّلال عند ارادة العبد اياه.

فالهداية من الله لعبده اولا دلالته على الطريق الموصل فإذا اهتدى العبد اي وجد الطريق الموصل اراد سلوكه فيخلق الله تعالى له قدرة على سلوكه الّذي هو فعل الطاعات والحسنات وهذا الخلق هو التوفيق منه والموفق يطيع البتة ولا يعصي إذ القدرة على الطاعات التي خلقها الله له هي الاستطاعة التي تكون مع الفعل فيلزم الفعل الّذي هو متعلقها ومقدورها وهو مضاد لقدرة المعصية التي هي الخذلان وهي الاستطاعة التي تكون مع فعل العصيان فيمتنع الخذلان والعصيان عند وجود التوفيق واللطف هو التوفيق وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا واتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين.

فالاول هو اللطف المحصل والثاني اللطف المقرّب والمحصل إن كان محصلا للواجب يسمونه توفيقا وإن كان محصلا لترك القبيح يخصونه باسم العصمة والخذلان منع اللطف.

قال رضي الله عنه (**ولا يجوز أن نقول إنّ الشيطان يسلب الإيمان من العبد المؤمن قهرا وجبراً ولكن نقول العبد يدع الإيمان فحينئذٍ يسلبه منه الشيطان**).

قد عرفت أنّ الله تعالى قد حكمت حكمته بأن لا يريد شيئاً من أفعال العباد ولا يعلق قدرته عليه الاّ بعد أن اراده العبد وعلّق قدرته عليه فإذا عزم العبد على الكفر وتبرأ عن الإيمان لخذله الله اي يخلق له قدرة الكفر لاختياره الكفر لا أنّه يجبره ويكرهه على الكفر.

فلهذا لا يجوز أن يقال سلب الإيمان من عبده المؤمن قهرا لأنه لم يجبره بل خلق له ما سأله بلسان استعداده اولا ثم بارادته واختياره ثانياً بعد ما مكنه الله تعالى من الفعل والترك وبين له الرشد والغي والخير والشر والنفع والضر وتبرأ العبد من الإيمان وعزم على الكفر باختيار منه ومن غير جبر والجاء من الله فذلك تركه الإيمان ولذلك يقال العبد يدع الإيمان.

واما سلب الشيطان للإيمان فلعلّه كناية عن استيلائه على قلب العبد بزوال المانع والدافع الّذي هو قوة الإيمان لأن بين نارية الشيطان ونورية الإيمان مضادة اصلية فالنّار مغلوب ومقهور عن النور ابدا فما دام قلب العبد منورا بنور الإيمان لا يستطيع الشيطان أن يستولي على ذلك القلب استيلاء كلياً وإن كان له دخل ما وتأثير ما الى حواليه مما يلي جهة النفس.

فنور الإيمان ما دام راسخا في قلب المؤمن ومتمكنا فيه يستمد من النور المطلق الرحماني فيقوي ويدفع الشيطان فإذا تركه العبد ينقطع مدده من نور الرحمن ويضعفه فيغلب الشيطان ويطفؤه فيسلبه لأن الله يريد قصدا سلبه واطفاءه.

قال رضي الله عنه (**وسؤال منكر ونكير حق كائن في القبر واعادة الروح الى جسد العبد في قبره حق وضغطة القبر وعذابه حق كائن للكفّار كلهم اجمعين ولبعض عصاة المسلمين**). اما السؤال فلما ورد من الحديث المشهور في هذا من أنّه (**إذا قبر الميّت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدها المنكر وللآخر النكير فيسألان الميّت عن ربه وعن دينه ونبيّه**) وقد صح عنه عليه الصّلاة والسّلام أنّه قال (**قوله تعالى** (**يُثَبِّتُ اللهُ الَّذينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَوةِ الدُّنيا وَفِي الْآخِرَةِ** * ابراهيم: **٢٧**) **نزل في عذاب القبر إذا قيل له من ربّك ومن نبيّك وما دينك**).

واما عذاب القبر فدلائله كثيرة من الكتاب والسّنّة اما الكتاب فمثل قوله تعالى (**اَلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّا الْعَذَابِ** * المؤمن: ٤٦) فإنّ النّار المعروضة عليهم غدوا وعشيا قبل يوم القيامة بدليل قوله تعالى بعده (**وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ**) فيكون في القبر والبرزخ وكذلك قوله تعالى (**اُغْرِقوُا فَاُدْخِلوُا نَارًا** * نوح: ٢٥) بدلالة الفاء على التعقيب بلا تراخ وكون عذاب الساعة متراخيا عن الاغراق. وكقوله تعالى (**قَالُوا رَبَّنَآ اَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَاَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ** * المؤمن: ١١) فإنّ الإحياء الاول في القبر والثاني في الحشر بالاتفاق وكذا

قوله تعالى (**بَلْ اَحْيَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَآ آتَيهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ** * آل عمران: ١٦٩-١٧٠) يدل عليه صريحاً.

واما الأحاديث فكثيرة كقوله عليه السّلام (**القبر روضة من رياض الجنّة او حفرة من حفر النيران**) وما تواتر من استعاذة النّبيّ عليه السّلام في دعوته من عذاب القبر صريح في هذا. وبالجملة الأحاديث المشهورة عن النّبيّ في عذاب القبر شائعة كثيرة والأخبار فيما بين الامم السالفة عن الانبياء المتقدمين واردة وبعد توارد النصوص وتظاهر الأخبار لا يتجاوز عن الدلالات القطعية ولا يلتفت الى الاستبعادات الوهمية ولا تترك الظواهر الحقيقية ولا يرتكب بلا ضرورة ولا قرينة الى المجازات في الحالة الاختيارية فانما ذكره المنكرون في هذا الباب في معرض الدليل فهو عليل وما عدوه امتناعا فهو استبعاد مثل ما قالوا إنّ الميّت جماد لا حياة له فتعذيب الجماد واثابته محال وايضاً ربما تبقى الموتى من الانسان والحيوان بحضرتنا مع انا لا نشاهد منها اثر حياة اصلاً وايضاً ربما يحرق الحيوانات بحيث يصير رمادا تذروه الرياح والعاقل لا يتصور لتلك الاجزاء المتفرقة حياة تلتذ او تتألم بها.

ونقول عدم احساسنا من الميّت الّذي بحضرتنا إذا بقيت كذلك اياماً شيئاً من اثر اللذة والالم وعدم تصورنا اياهما في الأجزاء المتفرقة او المحترقة التي صارت رمادا تذروه الرياح لا ينافي سهولة خلق نوع حياة في بعض تلك الاجزاء بحيث يحصل بها التلذذ والتألم بالنسبة الى قدرة القادر العليم.

اما استدلال المنكرين بقوله تعالى (**لاَ يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ اِلاَّ الْمَوْتَةَ الْاُولَى** * الدخان: ٥٦) من حيث أنّ الحياة في القبر توجب الموتة الثانية لتحقق الحياة الجديدة في الحشر فلا يستقيم ما دلّ عليه الآية من كون الموت موتة واحدة فمدفوع بأن يخصص الموتة الاولى بالذكر لكونه موتاً بين الآثار قوي الاهوال والاحكام من حيث أنّه زوال حياة تامّة لا ينافي ثبوت موت ثانية في القبر بزوال نوع حياة ضعيفة بقدر ما تدرك بها اللذة والالم.

فإن قيل اليس النفي باقيا في ما عدا المستثنى حتّى تكون الموتة الثانية منفية.

قلت نعم لكن لا مطلقا بل في الجنّة او في الآخرة فإنّ ضمير فيها راجع اليها.

فإن قلت ما الفائدة في نفيها فيها مع انها لا يتصور فيها.

قلت اما في الآخرة فقد يتصور لكونها اول احوالها واما في الجنّة فلا يتصور الاّ على توهم بعض المتوهمين فازالها بطريق المبالغة بأنّه لو كان فيها موت لكانت هي الموتة الاولى فلما كانت استحالتها بينا كانت استحالة الموت المطلق كذلك ويجوز أن يكون الاستثناء منقطعا فيكون المعنى لكن ذاقوا الموتة الاولى فالمفهوم من الآية ليس الاّ نفي الموت القوي الّذي هو زوال الحياة القوية بعد الموتة الاولى.

واما استدلالهم بقوله تعالى (**كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنْتُمْ اَمْوَاتاً فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** * البقرة: ٢٨) وبقوله تعالى (**رَبَّنَآ اَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَاَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ**) من حيث أنّ الاثنتين دلتا على كون الأحياء اثنين ولو كان في القبر حياة اخرى لكان ثلاثة فمدفوع بعين ما دفع به الاول من أنّ يخصص الاحيائين القويين الظاهري الآثار بالذكر لا يوجب نفي أحياء ثالث متعلق بحياة ضعيفة لا تظهر آثاره ترك ذكره لضعفه وخفائه.

واما استدلالهم بقوله تعالى (**وَمَا اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ** * فاطر: ٢٢) فضعيف ايضاً لأن المراد من الآية تمثيل حال الكفّار بحال الموتى من جهة عدم السمع لا نفي ثبوت الحياة في القبر وايضاً يجوز أن يكون ما اثبتناه من الحياة في القبر حياة ضعيفة لا يترتب عليها سماع الاصوات الحسية وإن ترتبت عليها اللذة والالم بل ويجوز أن يكون التذاذه او تألمه مانعا من السّماع والنفي وارد على السمع لأ على الحياة.

وقد اتفقوا على أنّ تلك الحياة ليست بحياة كاملة تكون معها القدرة والارادة والأفعال الاختيارية حتّى توقفوا في عود الروح الى البدن في القبر مع قولهم بثبوت نوع حياة فيه لكن يرد أن جواب الملكين من الأفعال الاختيارية المحسوسة مع أنّ الحديث دلّ بثبوته ويمكن أن يجاب عنه بأنّه يجوز أن يكون بفعل ضعيف خفي لأ

يطلع احد من خارج ولا يلزم من القدرة على مثل هذا الفعل الخفي الضعيف القدرة على الأفعال القوية الظاهرة.

والمنفي ههنا ليس الاّ هي لكن امكان التكلم وإن كان همسا خفياً ضعيفا في الاجزاء المحترقة المتفرقة الرمادية التي تذروه الرياح شرقا وغربا مع أنّه لا لسان ولا لصقة ولا مضغة منه فيها مشكل جدا اللّهمَّ الاّ أن يقال يجوز أن يخلق الله في بعض تلك الاجزاء همسا خفياً من غير فم ولسان اعلم أنّه قيل إنّ بين العالم الروحاني النوراني الصرف اللطيف المجرد من المواد والصور وبين العالم الجسماني الظلماني الكثيف المركب من المادة والصورة عالماً آخر ذا جهتين برزخا حاجزا بينهما متصفاً بشيء من صفتي طرفيه متوسطا بينهما لأن بين صرافة التجرد والكثافة المادية تباينا تاما تترل الوجود من العالم الاول الى الثاني خارج عن طور التناسب.

فاقتضت الحكمة توسط ذلك العالم ذي الجهتين وبرزخيته بينهما بحيث يكون سببها بعالم الارواح المجردة في كونه لطيفا نورانيا غير متعلق بالمادة الظلمانية وبعالم الاجسام في كونه صوريا حسيا مقداريا يتترل الوجود من درجة التجرد بواسطته الى رتبة المادية وما شيء في العالم المادي الاّ وله صورة في العالم المثالي بل لكل ذات واحدة في هذا العالم صور شتى بحسب الاوصاف والاعتبارات الكائنة فيها ولذلك قيل إنّ نسبة الشهادة الى المثال كنسبة قصعة في بحر غير متناه وفيه صور الافلاك والعناصر وفيه انواع اجناس الجواهر ومقولات الاعراض وانواع النبات والحيوانات وهو النفس الكلية للعالم الكلّي بمترلة الخيال الجزئي لكل فرد من افراد الانسان فهو الخيال المطلق للعالم الكبير والخيال الجزئي لكل نفس مثل كوة ينظر منها الى بحر الخيال المطلق.

وباب يجاز منه اليه وكل رؤيا صادقة يرى فيه والاّ لكان مخترعا من الخيال الجزئي فلا يكون صادقا ومن عبر عن الخيال المقيد واتصل الى المثال المطلق لا يخطئ رؤياه اصلاً لكون المثال المطلق متطابقا بالصور العقلية التي في اللوح المحفوظ فهو

مظهر العلم الالهي ومن صح مزاجه واعتاد بالخيرات الحسان من الطاعات الظاهرة والباطنة واعتاد بالصدق في القول والفعل وصفت سريرته عن الاعتقادات الزائغة وخلصت سيرته عن الاخلاق السيئة واعرض عن الشهوات الحسية وتوجه الى العوالم القدسية شاهد ما شاهد في هذا العالم فيكون مصيبا البتة.

ومن اتصف بخلاف ما ذكرنا يكون خطأه اكثر من صوابه وهذا العالم كما يتوسط ويتبرزخ بين عالم الجبروت الروحاني وبين عالم الشهادة الحسي في التترل كذلك يتوسط بين الدّنيا والآخرة في التصاعد لكن قالوا هذا غير الاول لأن الاول من مراتب تترلات الوجود والثاني من مراتب العروج والتصاعد حتّى سموا الاول بالغيب الامكاني لامكان ظهور ما فيه في عالم الشهادة والثاني بالغيب المحالي لامتناع رجوع ما فيه الى الدّنيا وإن رجع الى عالم جسماني مثله في الآخرة وإذ قد تبين لك ذلك.

فأقول لا يعد في أن يكون تحقق ما اخبر به الصادق من احوال القبر من اللذة والألم والسؤال والجواب في هذا العالم المثالي المطلق فإنّه لا قاطع بكونه في عالم جسماني مادي فعلى هذا فتزول الاستبعادات التي ذكرها المنكرون بالكلية ولا يرد قطعاً ما اوردوها من الآيات لأن الحياة المثالية حياة باقية ابدية لا يطرأ عليها الموت كما لا يعقبه فوت وما يعد في الآيات المذكورة من الموت والحياة والإماتة والإحياء هو ما يتجدد لا مايتأبد.

وكذا تلك الحياة لا يوجب سماع الاصوات الحسية الشهادية لأن تلك الحياة من عالم، والإصوات من عالم آخر ولا جائز أن تكون احوال الحشر وما بعده في هذا العالم لأن النصوص المتطابقة والاجماع منعقد على أنّ عالم الحشر عالم جسماني مادي وايضاً بعث من في القبور والحياة الثانية لا يتصور الاّ في الجسماني فإنّ الحياة المثالية ما هي ثباتية لتحققه عند الحياة الاولى ايضاً وما هي بعد برزخ القبور بل هي في البرزخ.

وامّا ما قالوا من كونه واسطة بين الاولى والآخرة في مراتب التصاعد

والتدرج فليس معناه أنّه يحدث بعد الدّنيا بل معناه أنّه واسطة في اللطافة والكثافة بينهما الطف من الاجسام واكثف من الارواح.

وايضاً تفنى الدّنيا ويبقى هو الى أن تحدث الآخرة اللّهمَّ الاّ أن تحدث في ذلك العالم صور الاعمال الدّنيويّة من الحسنات والسيئات وحدوثها ايضاً لا يكون بعد الدّنيا بل في وقت حدوث الاعمال وإن كان ظهورها وانكشافها بعد الحياة الدّنيويّة.

وايضاً لو كان المعاد في العالم المثالي لتعطل اسم الظاهر لفناء مظهره الّذي هو عالم الاجسام ثم عموم عذاب القبر لجميع الكفّار لعدم المغفرة للكفر وكون ذلك العذاب من عقوباته لأنه إذا كان عقوبة لما دونه فكونه عقوبة له اولى فالمسلمون المذنبون في مشيئة الله تعالى إن شاء عذبهم في قبورهم وإن شاء عفا عنهم ونعمهم فيها.

قال رضي الله عنه (**وكل شيء ذكره العلماء بالفارسية من صفات البارئ عزّ اسماؤه وتعالى صفاته، فجائز القول به سوى اليد بالفارسية ويجوز أن يقال (بروى خداى) عزّ وجلّ بلا تشبيه ولا كيفية**) اي كل ما فسر به العلماء باوضاع الالفاظ العربية والفارسية الاسماء والصفات الواردة بالالفاظ العربية من الالفاظ المرادفة لها من الالفاظ الفارسية يجوز اطلاق تلك الالفاظ المرادفة الفارسية على الله تعالى لأن مستند الجواز وعدمه في باب الاطلاق على الحق ورود الاذن من الشّرع به بعد تحقق الاتصاف بالمعاني لكن لا يكفي مجرد جريان الاطلاق في صدد تقرير الكلام وبيان المعاني بحسب اقتضاء المقام بل لا بدّ مع ذلك من الخلو عن اشعار ما فيه سوءِ ادب وايهام ما لا يليق بجناب قدسه.

ولا بدّ أن يكون فيه من نوع انباء عن التعظيم وورود الاذن على شيء من اسم وصفة بلفظ عربي اذن على ما يرادفه من سائر اللغات إذا خلا من الاشعار والابهام المذكورين وتضمن الانباء عن التعظيم فإنّ مثل العاقل والفطن والذكي لا يطلق عليه لعدم ورود الاذن من الشّرع به.

وكذا مثل خالق البق والذباب وخالق الشرور والقبائح مع تضمن قول الله الله خالق كل شيء الاذن به لكون الاول مشعرا سوء ادب من حيث تضمنه التصريح بإسناد خلق المحقرات على الاطلاق وكون الثاني موهما بالنقص في شأنه وكذا لا يطلق عليه مثل الماكر والمستهزئ والمذل والمنسي والحارث والزارع والراعي لخلوه عن التعظيم. وقال امام الحرمين مدار جواز الاطلاق في هذا الباب ورود الشّرع لا غير فإنّ القياس لا يعمل الاّ في العمليات وفي غير العمليات لا يثبت الحكم الشّرعي الاّ بدليل شرعي.

وأجيب بأن باب الاطلاق من ابواب العمليات فإنّ الاطلاق من الاعمال القولية اللسانية وايضاً انعقد الاجماع على عدم نفي الصحة فيما يطلق اهل كل لغة على الله تعالى مما يرادف ما ورد باطلاقه الشّرع من الالفاظ العربية مثل قول اهل الفرس خداى ومثل قول الترك تنكري وقيل إنّ مستند امثال هذه الاطلاقات الاجماع كما ذكره المستدل وكفى بالاجماع دليلاً.

ويمكن أن يقال الاجماع انعقد على الجواز المقدم لا أنّه استند الاطلاق على الاجماع لمقدم واما عدم جواز اطلاق اليد بالفارسية فلأن فيه تنصيصا على اثبات العضو الجسماني لله تعالى من حيث عدم جريان استعماله على وجه الاستعارة في استعمالات الفرس بخلاف قولهم بروى خداى بلا تشبيه فإنّه جرى في عرفهم استعماله بطريق الاستعارة بمعنى وجوده تعالى او بمعنى جماله خصوصاً إذا قورن بقوله بلا تشبيه وما يجوز اطلاقه على الله تعالى من الاسماء والصفات كثيرة وما ورد في الحديث من قوله عليه السّلام (**ان لله سعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنّة**) ليس المراد به حصر العدد وانما المراد به قصر لحكم المذكور.

فإن قيل إنّ الاسم الاعظم إن كان داخلا في التسعة والتسعين لكان عرفه كل احد وقد ورد أنّ الاسم الاعظم يختص بمعرفته نبيّ او ولي.

ولذلك يسند اليه ما اظهره أولياء الله من الكرامات العظمى مثل انباء آصف

بن برخياء عرش بلقيس قبل أن يرتد الطرف وإن كان خارجا لكان اختصاص ما سواه بالفضيلة المذكورة دونه بعيداً جدا.

قلنا يجوز الدخول فيكون ما أختص بالخواص علمه على التعيين أنّه اي من هذه التسعة والتسعين او يكون المختص بالخواص التخلق به والتحقق بحقائقه وإن كان لفظه معلوماً للعوام ايضاً فإنّ ترتب الآثار العظيمة من الكرامات المذكورة على القول المجرد مستبعد ويجوز الخروج ايضاً ولا يعد في اختصاص ما سواه دونه بالخاصية المخصوصة المذكورة مع أنّ له خاصيات عظيمة واحكاما كثيرة مختصة به دون ما سواه ولعل الحق هو الدخول والمختص بالخواص هو التخلق والتحقق لا مجرد التلفظ والتقول وكذا المراد من الاحصاء الموجب لدخول الجنّة ليس الاّ هذان المعنيان فإنّ مجرد التلفظ لا يوجب كثير جدوى.

ومرادنا من التخلق باسم الله أن يتصف العبد بما يمكن له أن يتصف من بعض مراتب ذلك الوصف كما أنّ التخلق باسم الرّحمن أن يتصف العبد بما يليق بشأنه من مراتب الرحمة.

ومرادنا من التحقق أن يتجلى عليه الاسم وبصورة نورية قاهرة او بحضرة كلية مطلقة يستولي على باطن العبد وظاهره بحيث يغنيه عن اوصافه بل عن ذاته ويسلب عنه تعينه ويتحقق ويتمكن هوية الاسم في هويته حتّى تظهر بعض اسرار ذلك الاسم واحكامه من العبد والصّوفية يعبرون عن هذا بالفناء والبقاء وعلى هذا يكون ظهور الخواص من الاسماء اظهر.

قال رضي الله عنه (**وليس قرب الله وبعده من طريق طول المسافة وقصرها الاّ على معنى الكرامة والهوان ولكن المطيع قريب منه بلا كيف والعاصي بعيد عنه بلا كيف والقرب والبعد والاقبال يقع على المناجي وكذلك جواره في الجنّة والوقوف بين يديه بلا كيف**).

إعلم أنّ الله تعالى ليس في جهة ولا مكان حتّى يكون بينه وبين العبد مسافة

قصيرة او طويلة وقد وصف الله سبحانه نفسه بالقرب من عباده بقوله تعالى (**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ** * البقرة: ١٨٦) ووصف بعضاً من عباده بالبعد عنه بقوله تعالى (**اَلاَ بُعْدًا لِعَادٍ قَوْمِ هُودٍ** * هود: ٦٠) فلا يكون القرب والبعد بحسب طول المسافة وقصرها بل يكون البعد بمعنى الهوان والقرب بمعنى الكرامة والكرامة عند الله لا تكون الاّ بالتقوى لقوله تعالى (**إِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ اَتْقَيكُمْ** * الحجرات: ١٣) فمن كان اتقى بأن يصون نفسه عن الوقوع في الحرمات ثم في الشبهات فهو اقرب الى الله بمقدار تقواه ومن كان مقصرا في التقوى كان بعيداً عنه بمقدار تقصيره لكن ذلك القرب والبعد ليس بحسب المسافة ولا باعتبار تحقق المشابهة في الكيفيات والاوضاع والاشكال والصور وسائر انواع المناسبات الجسمانية.

وهذا المعنى هو المراد من قوله ولكن المطيع قريب منه بلا كيف والقرب والبعد بين العبد والرب يعبر من وجه آخر غير اعتبار التقوى فإنّ من ناجى ربه وتضرع اليه ودعا من انعامه إن كان قلبه حاضرا متوجها الى جناب قدسه معرضا عن احوال نفسه كان قريباً اليه بحسب حضور قلبه وخلوص توجهه وبعيداً عنه بحسب قصوره في الحضور والتوجه ولكن ما دام مناجيا سواء كان قريباً بسبب قوة حضوره او بعيداً بسبب ضعف توجهه فهو مقبل على الله ومتصف بالاقبال على مولاه لأن المناجي لا يخلو عن حضور ما وإن خلا عن حضور تام وتوجه خالص فهو وإن لم يخل عن قرب ما ايضاً لكنه يتصف بالبعد ايضاً بالنسبة الى من هو اقرب منه واتم حضورا ولذلك قال والقرب والبعد والاقبال يقع على المناجي وكما كان قرب المطيع والمناجي من الله بلا كيف فكذلك جواره تعالى في الجنّة والوقوف بين يديه كلاهما بلا كيف بمثل ما قررناه في قرب المطيع والمناجي فإنّ الجوار في الجنّة تكريمه عبده وتنعيمه بانواع التنعيمات والتكريمات والوقوف بين يديه عبارة ايضاً عن تشريفه لمخاطباته ومحادثاته بلا كيف كما ورد في الحديث (**ان الله تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كنفه وستره فيقول اتعرف ذنب كذا ذنب كذا فيقول نعم اي**

رب حتّى قرره بذنوبه ورأى في نفسه أنّه هلك قال سترتها عليك في الدّنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطي كتاب حسناته).

ثم في اعتبار القرب والبعد بين الخالق والخلق طريقة اخرى للصوفية وهي أنّ الوجود البحت المطلق عن جميع الاوصاف الثبوتية والقيود المختصة والاعتبارات الاضافية والنسب السلبية موجود واجب بالذات مقدم على جميع الموجودات والمفهومات تقدما ذاتيا إذ كل منها عارض له اما بالذات او بالواسطة او بوسائط والمعروض مقدم على العارض وكل شيء مما عرض له موجود بالعرض بعروضه له وللعوارض العارضة للوجود مراتب بعضها في المرتبة الاولى وبعضها في الثانية لعروضها بوساطة ما في المرتبة الاولى وبعضها في الثالثة. وكذا الى ما لا يتناهى.

وايضاً العوارض العارضة له متفاوتة بالعموم والخصوص فإنّ ما يعرض للذات المطلقة اعم مما يعرض للذات من حيث أنّه متصف بصفة وكذا العارض الواحد اعم من العارضين إذا تقيد احدهما بالآخر فكلما ازداد التقيد بتراكم الاوصاف يزداد الخصوص الى أن يتترل الخصوص الى مرتبة الجزئية المجردية والمنع عن وقوع الشّركة فيه ثم الى مرتبة الصورية المثالية ثم الى مرتبة المادية الطبيعية ثم الى مرتبة العنصرية البسيطة ثم الى مرتبة التركب وهذا الّذي ذكرنا هو المراتب الكلية وفي كل منها مراتب جزئية غير متناهية. مترتبة بعضها فوق بعض وبعضها تحت بعض وكل منها قريب الى مرتبة الذات التي هي مرتبة الاطلاق بالنسبة الى ما تحته وبعيد بالنسبة الى ما فوقه وتلك العوارض التي تترتب وتتفاوت بقلتها وكثرتها وتراكمها وبساطتها. المراتب حجب وكل منها حجاب وكل حجاب من تلك الحجب الطف بالنسبة الى ما تحته واكثف بالنسبة الى ما فوقه فإذا اعتبرنا جميع الحجب المترتبة التي في جميع المراتب يكون النصف الاعلى الّذي يلي طرف الاطلاق بغلبة اللطافة والنورية والنصف الأسفل بغلبة الكثافة والظلمانية واليه يشير قوله عليه السّلام **(ان لله سبعين الفا من حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه ما انتهى اليه**

بصره من خلقه) وليس المراد تعيين العدد بل المقصود تبيين الكثرة واحراق سبحات الوجه ما انتهى اليه بصره من خلقه لأن بين العموم والخصوص والاطلاق والتعين تباينا وتضادا بحيث إذا ظهر احدهما اختفى الآخر وانتفى فظهور كل مرتبة من الاطلاق ينفي ما تحته عن التعينات لا ما في تلك المرتبة وما فوقه والمراد بانتهاء بصره هذا المعنى وتلك المراتب المتفاوتة وإن كانت جزئياتها لا تكاد تنحصر في عدد وما عسى ينضبط بحد لكن حصروها بحسب المراتب الكلّية التي في طور العوالم بعد التنزل عن طور الذات والاسماء والصفات في حضرات خمس.

اولها حضرة الغيب المطلق وعالم الاعيان الثابتة وهي الصور العلمية الازلية الثابتة في الذات لجميع الاشياء مما كان وسيكون الى الابد إذا اخذناها من حيث تلبس الذات بها فظهورها فيها تكون اسماء الهية وإذا اعتبرناها من حيث انفسها فهي ماهيات الاشياء التي قيل انها غير مجعولة اي صدورها عن الذات ليس بالايجاد الاختياري الّذي يقال له الفيض المقدس بل بطريق ايجاب الذات واستلزامها لها بلا ارادة واختيار منه سبحانه لأنها لوازم الذات اما بالذات واما بالوسط واما بالوسائط ويقال لهذا الايجاب الفيض الاقدس وتلك الصور العلمية هي بالحقيقة المفهومات والنسب العارضة للذات المنكشفة والمعلومة له على حضورها وانكشافا عينيا بحضورها باعيانها للذات بثبوتها له وللاعيان الثابتة اعتباران اعتبار انها صور الأسماء الالهية واعتبار انها حقائق الاعيان الخارجية فهي بالاعتبار الاول فروع الاسماء وبالاعتبار الثاني اصول الاعيان الخارجية والأعيان في انفسها امور عدمية وباعتبار ثبوتها للذات الموجودة بالذات موجودة فالموجود مطلقاً اما موجود بالذات واجب وجوده وهو نفس الوجود الّذي لا يقبل العدم وكونه موجوداً امر ضروري واما موجود بالغير وهو كل صفة او نسبة او اضافة عرضت للوجود وثبت له فمعنى وجود الشيء بالغير الذي يعبر عنه بالممكن ثبوته للوجود الموجود بالذات لا كما يقوله اهل الكلام من أنّ المعنى به ثبوت الوجود الّذي هو امر عدمي اعتباري له فإنّ

ما لا ثبوت له في نفسه لا يورث ثبوتا لغيره لكن للوجود مراتب بعضها الطف واخفى وبعضها اكثف واظهر حتّى يكون محسوساً بالحواس الظاهرة واهل الظاهر يسمون المرتبة الظاهرة للوجود بالوجود الخارجي وهو كذلك إن ارادوا بالخارج ما يخرج الى الظاهر بحيث يكون محسوساً بالحواس الظاهرة وليس كذلك.

إن قالوا بانحصار الوجود الخارجي بمعنى الخارج عن المشاعر فيه لأن للوجود الخارجي بهذا المعنى مرتبة اقدم واشرف وإن كان خفياً للطافته وهذه الحضرة اول حضرة تتمايز فيها حقائق الاشياء.

وثاني الحضرات حضرة عالم الارواح وهو عالم العقول والنفوس المجردة يتترل الوجود من عالم الاعيان الى عالم الارواح وهناك يظهر ظهوراً ما ويتفصل تفصلا زائدا مما في عالم الاعيان.

والثالث من الحضرات حضرة عالم المثال والخيال المطلق وهناك يكون للاشياء صور حسية مثالية ويقال لهذا العالم عالم الملكوت كما يقال لعالم الارواح عالم الجبروت.

والحضرة الرابعة حضرة الشهادة وهي عالم الملك وعالم الموجودات الخارجية المركبة من الهيولى والصورة وهي تنقسم الى العلويات كالافلاك والكواكب والسفليات البسيطة كالعناصر المركبة كالمواليد.

وخامس الحضرات الحضرة الجامعة الانسانية التي هي آخر الحضرات والمراتب لا يتترل الوجود اليه الاّ بعد العبور عن جميع المراتب ولذلك لا حضرة الاّ ومنها حصة في هذه الحضرة فحقيقتها المطلقة من عالم الاعيان ونفسه الناطقة المجردة من عالم الارواح وله بدن مثالي وبدن مادي وفي بدنه المادي نسخة من كل مرتبة من مراتب العالم الشهادي من علوياتها وسفلياتها وبسائطها ومركّباتها من المعادن والنبات والحيوان وفيه برزخ جامع لجميع المراتب والاعتبارات وهو القلب المتولد من ازدواج الروح مع النفس المتوسط بينهما المجتمع فيها جهات طرفية واحكامهما

وفي طرفه الاعلى الروح المجردة والحقيقة الكلية والروح من عالم الارواح والحقيقة من عالم الاعيان وفي طرفه الادنى البدن المثالي والمادي فإنّ النفس التي هي ام القلب هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة وهي التي يسميها الحكيم الروح الحيواني وذاك الجوهر البخاري يحصل من غليان الدم فلا يكون الاّ في البدن فالقلب اذن برزخ جامع لجميع احكام المراتب ومجمع حائز لسائر كمالات الحضرات ولذلك اتصف بالوسعة التامّة حتّى وسع الحق مع أنّه لا يسعه الارض والسماء ولذلك إذا ذكر الانسان ربه بلسانه وتوجه اليه بقلبه واعرض عن الهوى والشهوات وحبس قواه عن المحسوسات تنسد منه الطرق الواصلة الى جهات السفل وتنفتح اليه الطرق الآتية من جهات العلو فلا يزال تتجلى له المراتب الكلية العلوية وكلما تجلت له مرتبة من مراتب الاطلاق احرقت سبحانه ما انتهى اليه اشراقه من التعينات الامكانية التي هي عبارة من تراكم الاوصاف المبعدة من حضرة الاطلاق وكلما احترقت التعينات اتسع الاستعداد واستعد القلب لتجلي مرتبة اجل.

وهكذا الى أن تتجلى حضرة الارواح والاعيان ثم ما فوق حضرات العوالم من الحضرات الكلية الالهية والمراتب الاسمائية والصفاتية مثل مرتبة الاسم الرّحيم الّذي هو رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين وهو عبارة عندهم عن الوجود المأخوذ بشرط أن تكون الكليات فيه جزئيات مفصلة ثابتة من غير احتجابها عن كلياتها ومثل مرتبة اسم الرّحمن رب العقل الاول المسمى بلوح القضاء وام الكتاب والقلم الاعلى وهو عبارة عن الوجود المأخوذ بشرط كليات الاشياء فقط ومثل مرتبة الواحدية التي هي اعتبار الوجود بشرط جميع الصفات اللازمة لها كلياتها وجزئياتها ويقال لها مرتبة الالهية ايضاً ومثل مرتبة الاحدية التي هي اعتبار الوجود بشرط أن لا يكون معه شيء ما من الاسماء والصفات مستهلكا فيه كلها ويقال له جمع الجمع والعماء ومثل مرتبة الهوية الغيبية السارية في جميع الموجودات التي هي عبارة عن اعتبار الوجود مطلقاً من غير اعتبار شرط شيء

إذ لا شيء فيه فتجلى كل مرتبة واسم من المراتب والاسماء يقرب العبد الى مولاه حتّى تتجلى له الذات ويغنيه عن جميع التعينات ويزول الوجود الامكاني ثم يعود الى عالم الصحو ويعتق من سكر المحو بوجود موهوب حقاني وعلم محكم سبحاني فهذا هو القرب الروحاني والجوار الرحماني والوقوف بين يدي الله بلا كيف جسماني والى هذا القرب اشار قول الله تعالى (**ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ اَوْ اَدْنىَ *** النجم: ٨–٩) فإنّ العبد إذا دنا من ربه على ما قلنا وفنى فيه وصحا بعد المحو ورجع من الحق الى الخلق وبقى بالوجود الموهوب الحقاني كان هناك اعتبار الخلقية والحقية مثل دائرة منقسمة بخط موهوم الى قسمين اعتبارين وهما القوسان المشار اليهما في الآية فيكون قوسه الاعلى جهة الحق وقوسه الادنى جهة الخلق والله اعلم.

قال رضي الله عنه (**والقرآن منزل على رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم وهو في المصاحف مكتوب**) اي بالالفاظ الدّالة عليه وما هو في المصاحف مكتوب اي منقوش فيها النقوش الدّالة على الالفاظ الدّالة على المعاني الحاصلة بتعلقات المعنى القديم القائم بذات الله تعالى الّذي هو الكلام النفسي وهذا التكرير بعد ما سبق ذكره على التفصيل مراراً لتوطئة ما يذكره بعد هذا من قوله رضي الله عنه (**وآيات القرآن في معنى الكلام كلها مستوية في الفضيلة والعظمة**) اي الآيات في معنى كونها كلام الله مستوية في الفضل من هذه الجهة فإنّ الكلام فيه جهات جهة اضافته الى متكلمه والآيات جميعها مستوية في الفضل من هذه الجهة لأن المتكلم لجميعها هو الحق تعالى فلا فرق بين آية وآية في الفضل من هذه الجهة فإنّ الاقوال المحكية في القرآن من الغير وإن كان كلام الغير من حيث أنّه محكي ومن حيث المفهوم لكنه هو كلام الله من حيث أنّه حكاية صدرت عنه بالفاظ فصيحة وترتيبات بليغة فمن حيث صدور كلها عنه مع قطع النظر عما لها في نفسها مستوية الاقدام وجهة حالاته في نفسه من فصاحته وبلاغته والآيات من هذه الجهة ليست مستوية لأن بعض الآيات ابلغ من البعض وإن كانت بلاغة الجميع معجزا خارجا

عن الطاقات البشريّة وكذا من جهة دلالتها على مدلولها من المعاني المختلفة التي بعضها متعلق بذات الله وصفاته واسمائه وبعضها باحوال الانبياء والمؤمنين وبعضها متعلق باحوال الكفرة والمنافقين بعضها بتوحيد الموحدين وبعضها بشرك المشركين بعضها بالوعد وبعضها بالوعيد بعضها بالمواعظ وبعضها بالاحكام وبعضها بالقصص والأخبار ولا شكّ أنّ هذه المعاني المتنوعة متفاوتة في الفضل فكذا الآيات الدّالة عليها من تلك الجهة فإنّ فضل المعنى يورث فضلاً في اللفظ ايضاً والمراد من الذكر جهة اضافة الكلام الى المتكلم ومن المذكور جهة دلالتها على المدلول. ولذلك قال رضي الله عنه (**إلاّ أنّ لبعضها فضيلة الذكر وفضيلة المذكور مثل آية الكرسي لأن المذكور فيها جلال الله وعظمته وصفاته واجتمعت فيها فضيلتان فضيلة الذكر وفضيلة المذكور وفي قصة الكفّار فضيلة الذكر فحسب وليس للمذكور وهم الكفّار فضيلة**).

وما ورد في الأحاديث في فضائل السور والآيات مثل (**ان سورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن**) مثلاً يرجع الى جهة الدلالة فقط من حيث أنّه يقسم دلالات القرآن الى ثلاثة اقسام: احدها القصص والأخبار والثاني الاحكام والمواعظ العائدة اليها والثالث توصيفات الذات بالاسماء والصفات. فسورة الاخلاص لاشتمالها على القسم الثالث فكأنه عدل الثلث من القرآن فمعادلته للثلث على طريقة التشبيه من جهة الدلالة على ثلث الاقسام لا على وجه تحقيق التسوية من كل الوجوه والاّ فيلزم التعارض بين الأحاديث الواردة في فضائل السور من حيث أنّ بعضها منها يدل على أنّ بعض السور يعدل الثلث او النصف من القرآن وبعضها منها يدل ايضاً على أنّ سورة اخرى كذلك فيلزم أن يكون كل من السورتين معادلا للأخرى مع اضعافها مثلاً إنّ الحديث الوارد في (**إنّ سورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن**) يعارض الحديث الدّال على (**إنّ سورة قل يا ايها الكافرون تعدل ربع القرآن**) من حيث أنّ كلا من الحديثين يدل على أنّ كلا من السورتين يعدل الاخرى واضعافه الف

مرة وازيد منه واما الحمل على أنّ كلا من السورتين يعدل الثلث او الربع الذين لا يكون فيهما إحدى السورتين فهو وإن كان يدفع التعارض ظاهرا الاّ أنّه خلاف الظاهر وخلاف الواقع فإنّ تخصص الثلث والربع المطلقين خلاف الظاهر ومعادله قراءة الاخلاص لثلث القرآن اي ثلث كان في الفضيلة والثواب ليس بحق بالاتفاق.

قال رضي الله عنه (**وكذلك الاسماء والصفات كلها مستوية في العظم والفضل لا تفاوت بينهما**) من حيث اضافتها الى المسمى والموصوف لأن مسمى جميع الاسماء وهو الله تعالى واحد في الجميع وكذا الموصوف بجميع الصفات وإن كان يمكن اعتبار التفاوت في العظم والفضل في حقائق الصفات من حيث أنّ بعضها في حيطة البعض وبعضها واسطة في ثبوت البعض كالالوهية التي في حيطتها واشتمالها اكثر الصفات وكالعلم الّذي يتوسط في ثبوت الارادة للذات ويمكن ايضاً أن تتفاوت الصفات في انفس معانيها وحقائقها كشرف العلم بالنسبة الى القدرة والقدرة بالنسبة الى الارادة فمقصود الامام من نفي التفاوت بين الاسماء والصفات ليس الاّ الاستواء بحسب الاضافة الى الذات فإنّ جميعها مضافة الى ذات واحدة.

قال رضي الله عنه (**ووالدا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلّم ماتا كافرين وابوطالب عم رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم مات كافراً**).

اعلم أنّ الكفر والإيمان أمران باطنان لا يطلع عليهما احد غير الله الاّ بالامارات الظاهرة والامارات قد يتخلف عن المدلولات كما في المنافق فلا طريق لأحد الى القطع بإيمان احد غيره ولا بكفره حين الموت إذ رب مؤمن يعيش طول عمره على الإيمان ثم تغلبه شقوته اما حين الاحتضار او قبله فتسوء خاخته نعوذ بالله فيموت على الكفر ورب كافر يكون مدى دهره على الكفر ثم تتداركه العناية الازلية وتدركه الرحمة الامتنانية وتحسن عاقبته ويموت على الإيمان وإن لم يطلع أحد غير الله على مثل هذا الإيمان والكفر.

لكن في حكم الشّرع تعتبر الامارات وظاهر الحال فمن مات وظاهرحاله

الإيمان تجري عليه احكام الإيمان بحكم الشّرع ومن مات وظاهر الامارات تدل على الكفر تجري عليه احكام الكفر فالكفر والإيمان حقيقيان وحكميان ولا تلازم بين الحقيقي والحكمي منهما فوالدا رسول الله صلّى الله وعليه وسلّم[١] لا شكّ أنّه يحكم عليهما بأنّهما كافران حكما واما انهما كافران حقيقة فلا طريق للحكم به غير النص ولا نص يوجب اليقين فيه فلا قطع بكفرهما كفراً حقيقيا فمراد الامام بالكفر في حقهما الكفر الحكمي.

واما ابوطالب عم رسول الله فالأخبار مستفيضة بجد الرسول اشد الجد في دعوته الى الاسلام وإبائه عنه وتأسفه وتحزنه عليه السّلام على موته على الكفر تأسفا شديداً وتحزنا مديدا حتّى نزل ردعا او تسلية قوله تعالى (**اِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ اَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَآءُ وَهُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ** * القصص: ٥٦) واما ما روى انس عنه من قوله (**إنّ أبي واباك في النار**) فهو من اخبار الآحاد ولا يفيد اليقين وإن اوجب العمل عند البعض سيّما إذا عارضه مقتضى شرف ابوة اشرف الخلق وامومته فإنّ الله تعالى طهر فروعه عن رجس الكفر بقوله (**اِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا** * الاحزاب: ٣٣) فإنّ الجمهور على أنّ المراد من الرجس الكفر ومن اهل البيت من حرمت عليهم الزكاة من بني هاشم وهم آل علي والعبّاس وعقيل وجعفر فإنّ امثال هذه الاعتبارات تفيد الظن على طهارة أبويه ايضاً من الكفر وقد روى انس رضي الله عنه أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم انما قال هذا الحديث تطييبا لقلب رجل سأل الرسول عن حال ابيه الّذي مات فقال عليه السّلام (**ابوك في النّار**) فرجع الرجل مغضبا فطلبه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال له (**إنّ أبي واباك في النّار**) تطييبا لقلبه وازالة لغضبه.

---

(١) اليوم في نسخ الفقه الاكبر للإمام الأعظم الموجودة في أيدينا وإن كانا قد كتب أنّهما كافران ولكن الذي ورد في الكتاب الذي كتب بخط المؤلف أنّهما ما ماتا كافرين ويفهم أنّ هذا الخطأ قد افتعل بعد من طرف الأعداء متعمدا بأن حذفوا لفظ (ما) في (ما ماتا).

فإن قيل والنّبيّ صادق على كل حال فكون ابيه في النّار قول صدق ولو كان قاله تطييبا لقلب رجل قلت يحتمل أن يكون تعريضا ويكون مراده عليه السّلام من النّار في الحديث نار التحسر مثلاً بطريق الاستعارة فلا يلزم الكذب للنّبي ولا الكفر لأبيه ولو سلّم فدخول النّار لا يستلزم الكفر فإن قيل عدم إيمانه في صحته وقبل احتضاره مقطوع به وحين الاحتضار يستلزم عدم دخول النّار بحكم إنّ الاسلام يهدم ما قبله.

قلنا لا نسلم القطع بعدم إيمانه قبل حال الاحتضار بل يجوز أن يشرح الله صدره للاسلام في صحته او مرضه قبل اوان احتضاره بشرف نور النّبوّة كما شرح صدر جده عبد المطلب الى القول بدار العود كما بينا ويكون معذورا في الاخلال بالاعلان لكونه بين أظهر المشركين لكن يكون مستحقا للعذاب لموافقته للمشركين في بعض افعالهم المعتادة لهم.

ولو سلّم فيجوز دخول النّار على تقدير الإيمان حين الاحتضار بما لا يهدمه الإيمان مثل حقوق العباد.

واما ما روي من أنّه عليه السّلام زار قبر امه فبكى وابكى من حوله وقال **(استأذنت ربي أن استغفر لأمي فلم يأذن لي واستأذنته أن ازور قبرها فاذن لي)** فهو مع أنّه خبر واحد غير مفيد لليقين ايضاً لا قطع يكون الاستغفار الغير المأذون له استغفار عن الشّرك لم لا يجوز أن تكون مهدية في قلبها للتوحيد ببركة نور النّبوّة الّذي حل جنينها زمانا واستقرار جنين الرسول في بطنها تسعة اشهر ثم بصحبتها معه وتربيتها له ولو كان في طفوليته لكن تستحق العقوبة لعدم تركها الموافقة مع المشركين في بعض افعالهم المشعرة ظاهرا بالشّرك ولا يأذن الله لنبيّه استغفارها لتعلق ارادته بعدم المغفرة الى أن ترى بعض الاحوال من الاهوال.

فإن قيل قوله تعالى (**وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمؤْمِنَاتِ** * محمّد: ١٩) اذن بل أمر له بالاستغفار للمؤمنين وللمؤمنات فلو كانت ام النّبيّ من المؤمنات لكان

النّبيّ مأمورا باستغفارها وكيف لا يكون مأذونا فيه.

قلت يحتمل أن تكون الآية مؤخرا وعلى تقدير تقدمه يحتمل أن يكون الامر بالاستغفار للمؤمنين والمؤمنات من امته وام النّبيّ على تقدير ايمانها لا تكون من امته لأنها ماتت قبل بعثته.

وقد ورد في بعض الأخبار أنّ النّبيّ عليه السّلام دعا ربه أن يحيي أبويه فاحياهما الله فدعاهما النّبيّ الى الاسلام فاجابا وهذا الخبر وإن كان مخالفاً لعمومات الشرع الدّالة على أنّ الإيمان لا يعتبر الاّ في الحياة الدّنيا لكن لا يبعد أن يكون للنّبي خصائص خارجة عن العمومات في حق نفسه كما تقرر في بعض من العبادات والمعاملات في حقه وابواه منه فلا تبعد الخوارق في العادات الشّرعية في حقهما ايضاً.

وغرضنا من هذا التفصيل ليس اثبات إيمانهما قطعاً فاما قد حققنا أنّه لا طريق للقطع في أمر الإيمان والكفر غير النص لكن الغرض نفي القطع عن كفرهما الحقيقي ايضاً وبيان أنّ مراد القاطعين بكفرهما ليس الاّ الكفر الحكمي لا الحقيقي وأنّ الادب في القول والاعتقاد ليس الاّ هذا ولعل الباعث بعد هذه المسألة من العقائد الدّينية ودرجها في درجها افراط البعض في حق والدي النّبيّ بنفي الكفر الحكمي ايضاً عنهما فلكون هذا الافراط خروجا ظاهرا عن القواعد الاسلامية ادرجوا هذه المسألة في الاصول ردا على المفرطين في حقهما المفرطين في حق الاصول الاسلامية.

قال رضي الله عنه (**وقاسم وطاهر وابراهيم كانوا بني رسول الله صلّى الله تعالى عليه وسلّم وفاطمة وزينب ورقية وام كلثوم كن جميعا بنات رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ورضي عنهن**) وام جميعهن خديجة بنت خويلد رضي الله عنهن وتوفي غير فاطمة رضي الله عنها قبل الرسول عليه الصّلوة والسّلام وفاطمة بعده بستة اشهر ولما لم يشتهر ذكر غيرها ولم تنقل في فضائلهن أحاديث مخصوصة بهن بطريق الشهرة كان مظنة أن تقصر في توقيرهن بل ولا يبعد أن يقع من بعض المبتدعة مثل الخوارج والروافض سبب كون رقية وام كلثوم رضي الله عنهما تحت

الامام المظلوم عثمان بن عفان رضي الله عنه تقصير في حقهما لبغضهم اياه.

فصرح بكون الاربعة بنات النّبيّ عليه السّلام حتّى يراعى قدر كل منهن في التعظيم والتوقير.

قال رضي الله عنه **(وإذا اشكل على الانسان)** على واحد من نوع الانسان **(شيء من دقائق علم التوحيد)** مما يلزم باخلال الاعتقاد به اختلال الإيمان **(فإنه ينبغى له)** اشارة الى أنّه لا يجب استحضار هذا الاعتقاد في خصوص المسألة بعد ما اعتقد إجمالاً بصدق النّبيّ في جميع ما جاء من عند الله والاّ فالإيمان الاجمالي واجب قطعاً **(أن يعتقد في الحال)** بلا تأخير ولا تراخ **(ما هو الصواب عند الله تعالى)**. اي يعتقد أنّ الحق في نفس الامر ما هو الحق عند الله في علمه وفي أمره عباده بالاعتقاد من غير تعين وقوع النسبة اولا وقوعها في تلك المسألة ويؤمن إجمالاً بما هو الحق في حكمه **(الى أن يجد عالماً فيسأله)** ان الحق ما ذا على التفصيل **(ولا يسعه تأخير الطلب)** اي طلب الاعتقاد الحق في المسألة المشكلة **(ولا يعذر بالوقف فيه)** لأن الوقف رضاء بالجهل فيما يجب الاعتقاد به من عقائد الدّين فلا يكون معذورا الاّ عند العجز والاضطرار فإذا وجد عالماً بعلم ويعلم الطالب زال العجز فلا يقبل العذر **(ويكفر إن وقف)** لأنه اعراض عن الإيمان الواجب ورضاء بالكفر.

قال رضي الله عنه **(وخبر المعراج حق ومن رده فهو مبتدع ضال)**.

إعلم أنّ المعراج على الوجه المذكور من الفضائل المختصة بسيّدنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم وما ذهب اليه البعض من أنّ المعراج هو رؤيا صادقة فغير مقبول لأن قوله تعالى **(سُبْحَانَ الَّذي اَسْرَى بِعَبْدِه لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا** * الإسراء: ١) يدل على كون المعراج في اليقظة لأن الإسراء لا يستعمل في المنام بل في اليقظة وايضاً قوله تعالى **(وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتي اَرَيْنَاكَ اِلاَّ فِتْنَةً لِلنَّاسِ** * الإسراء: ٦٠) يدل عليه من حيث أنّ الفتنة ليست الاّ في العروج في اليقظة لأن رؤية

النائم امثال هذه الامور لا يستبعد عن احد فضلاً عمن يدعي النّبوّة فلو كانت رؤيا منام لما افتتن به الناس بحيث يكون البعض مرتدا عن الدّين ويكون التصديق ممن صدق بعد ترددات واستبعادات ويعده الكفرة من الممتنعات.

وفي سورة النجم دلالة قاطعة على المعراج بدلالة رجوع الضمير في (**فَاَوْحَى اِلَىَ عَبْدِهِ** * النجم: ١٠) الى الله قطعا بناء على رجوع سائر الضمائر من الضمير المستتر في (**علمه**) الى هذا الضمير اليه ايضاً لاخلال تفكك الضمائر بالبلاغة وعلى كونه في اليقظة بقرينة أنّ الوحي للرسول كان معتادا له في اليقظة واما لفظ الرؤيا فليس ببعيد أن يعبر به عن الرؤية سيّما إذا حكم عليه بأنّه ما جعلها الله الاّ فتنة للناس.

واما ما وقع في الحديث من أنّ الملك أتى والرسول نائم وفي بعض الرّوايات بين النائم واليقظان فيحتمل أن يكون النوم والحالة المتوسطة بين النوم واليقظة قبيل اتيان الملك ثم بعد الاتيان استيقظ وعرج واما قوله صلّى الله عليه وسلّم في آخر الحديث (**ثم استيقظت وانا في المسجد الحرام**) فقد قيل إنّ معناه اصبحت وقيل ايضاً نام نومة في ليلته بعد الهبوط والوصول الى المسجد فاستيقظ منها إذ المعراج ما احاطت الليلة كمالا والحق عندي أنّ ما غشيته من انوار الجذبات القدسية ويلقى النّبيّ اياها من آثار الحضرات الكلية حين ما دعاه الله الى حظائر قدسه وجذبه بحبال انسه واقبل الرسول بشراشره وكليته على مولاه لا جرم يغنيه عن حواسه ومحسوساته ويغنيه عن صفاته بل عن ذاته وتنمحي عنه الاوصاف النفسية والاحوال البشريّة فيقع بينه وبين ربه اسرار لا يمكن تعبيرها باعلان واسرار كما قيل.

قد كان ما كان سراً لا ابوح به * فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر.

ثم إذا افاق عن سكرته عاد الى عالم عقله وبشريته عبر عن الحالتين بالنوم واليقظة لوقوع الاشتراك في الغيبة والعودة وتارة يعبر عن الحالة الاولى بما بين النوم واليقظة فمدلول النصوص الواردة فيه وقوعه في اليقظة مع أنّه لا قرينة لصرفها عن الظاهر ومع أنّه في نفسه ممكن وبين بالنسبة الى قدرة القادر.

ثم اختلفوا في أنّ العروج للرسول هل كان بالجسد أو بالرّوح فقط وهل كان الى المسجد الاقصى فقط او ومنه الى السّموات العلى الى سدرة المنتهي والحق الّذي عليه الجمهور أن يكون بالجسد الى المسجد الاقصى ثم منه الى السماء الى السدرة ثم الى الحضرة.

واما كونه بالجسد بدلالة ظواهر الأخبار عليه من ركوبه على البراق وصلاته بالمسجد الاقصى وامامته للانبياء وربط البراق الى حلقة الانبياء وفتح الملائكة له ابواب السّموات وسماعه صريف الاقلام.

والظاهر لا يترك الا مع صارف قطعي والممكن لا يمنع مع وجود دلالة ظاهرة على أنّ فيه تصريحات لا تقبل التأويل مثل ما نقل عن أبي بكر من رواية شداد بن اوس إنّه قال صبيحة ليلة الإسراء للنّبي عليه السّلام طلبتك يا رسول الله البارحة في مكانك فلم اجدك فاجابه أنّ جبرائيل حمله الى المسجد الاقصى واما ما روت عائشة رضي الله عنها من أنّه ما فقد جسد محمّد رسول الله وما روى من معاوية انها كانت رؤيا صالحة فعلى تقدير صحة الرّواية لا يعادل في المعارضة ظواهر النصوص من الآيات والأحاديث وما أتفق عليه علماء الاصحاب والتابعين مثل ابن عبّاس وجابر وانس وحذيفة و عمر وابي هريرة ومالك بن صعصعة وأبي حبة البدري وابن مسعود والضحّاك وسعيد بن جبير وقتادة وابن المسيب وابن شهاب وابن زيد والحسن وابراهيم ومسروق ومجاهد وعكرمة وابن جريح.

وإنّ معاوية لا يعبأ بقوله في مقابلة هؤلاء الاكابر العلماء وكانت عائشة صغيرة في وقعة الإسراء لأنها وقعت قبل الهجرة بخمسة اعوام وعائشة كانت في الهجرة بنت ثمانية اعوام فتكون في وقعة الإسراء بنت ثلاث فما قالته عن حكاية ورواية عن آخر لا عن مشاهدات وعيان فقولها لا يعارض اقوال الحاضرين إذ ذاك سيّما إذا تأيدت اقوالهم باجماع القرون اللاحقة.

واما الإسراء من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى فيدل عليه قوله تعالى

(سُبْحَانَ الَّذِي اَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصَا) والأحاديث المشهورة بل المتواترة المعنى والاجماع بعد القرن الاول ومن المسجد الاقصى الى السماء فتدل عليه الأحاديث المشهورة واما منتهى الإسراء فقيل الجنّة وقيل العرش وقيل طرف العالم فالدليل على كل منها اخبار الآحاد لكن وصوله الى سدرة المنتهى والى جنة المأوى فيمكن أن يستدل عليه بقوله تعالى (**وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً اُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى** * النجم:١٣-١٥).

وانكرت الفلاسفة المعراج بالجسد في اليقظة الى السّموات بناء على اصلهم الفاسد من امتناع الخرق والالتيام على الافلاك وقد عرف فساد اصلهم فالمبني على الفاسد فاسد ايضاً.

وذهبت طائفة الى أنّ الإسراء الى بيت المقدس كان في اليقظة بالجسد ثم منها بالرّوح الى السّموات الى ما شاء الله ودليلهم جعل المسجد الاقصى في الآية غاية الإسراء مع أنّ المقام يقتضي بيان عظيم قدرة الله وشرح شرف شأن نبيّه على كمال ما وقع في قصة الإسراء فلو كان للاسراء بالجسد مبلغ فوق المسجد الاقصى لما اهمل ذكره مع اقتضاء المقام والضابط في هذه المسألة أنّ من أنكر المعراج كلياً فهو كافر لإنكاره نص القرآن ومن قال به فاما أن يقول أنّه كان في المنام فهو مبتدع لخروجه عما صرح به الاصحاب مما اخذوه من ظاهر السّنّة والكتاب او يقول بوقوعه في اليقظة فهذا القائل اما أن يقول بأنّه كان بالجسد الى بيت المقدس ثم بالرّوح فقط الى السّموات الى ما شاء الله فهو مخطئ لعدوله عن ظواهر النصوص بلا ضرورة. واما أن يقول بأنّه كان في اليقظة بالجسد من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والى سدرة المنتهي فهو مؤمن محق مصيب لتصديقه الكتاب والسّنّة واتباعه الاصحاب في فهم معاني النصوص وترجيحهم الدلالة الظاهرة على التأويل الخفي البعيد.

فإن قلت فكيف يكون القائل بأن المعراج كان في المنام مبتدعا وقد قالت عائشة رضى الله عنها ومعاو ية.

قلنا الابتداع لا يكون بين الاصحاب فإنّ معنى الابتداع الخروج عما عليه الاصحاب و لم يثبت ذلك القول عنهما ثبوتا قطعيّاً كثبوت القول باليقظة عن جمهور الاصحاب فمن اعرض عما ثبت القول به عن جمهور الاصحاب واتبع ما نقل عن نفسين منهم من غير ثبوت قطعي يكون مبتدعا لتركه ما ثبت عن الاصحاب فلا يتصور هذا المعنى في الصّحابة فلا يمكن وصفه بالابتداع على أنّ قول عائشة ما فقد جسد محمّد لا يستلزم كونه مناما إذ من عباد الله بدلاء يتركون بدنا في موضع ويروحون ببدن آخر الى موضع آخر وإذا كان مثله في الامة فما ظنك بالانبياء ثم ما ظنك بافضل الانبياء ويحتمل ايضاً أن يكون المعراج متعددا على ما روي ويكون قول عائشة حكاية عن واحد منه وقول الجمهور حكاية عن آخر.

واختلف ايضاً في رؤيته عليه السّلام ربه ليلة المعراج وأنكرها عائشة رضي الله عنها روي أنّ مسروقا قال لعائشة يا ام المؤمنين هل رأى محمّد ربّه فقالت لقد قف شعري مما قلت ثلاث من حدثك بهن فقد كذب من حدثك أنّ محمداً رأى ربه فقد كذب ثم قرأت (**لاَ تُدْرِكُهُ ٱلاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلاَبْصَارَ** * الانعام: ١٠٣) وقالت انما رأى جبرائيل وقال البعض بأنّه رأى ربه بقلبه وكذا روى عطاء عن ابن عبّاس وعن أبي العالية عنه رآه بفؤاده مرتين والاشهر عن ابن عبّاس أنّه رأى ربه بعينيه وروى عبد الله بن الحرث قال اجتمع ابن عبّاس وكعب فقال ابن عبّاس اما نحن بنوهاشم فنقول إنّ محمداً قد رأى ربه مرتين فكبر كعب حتّى جاوبته الجبال وحكى النقاشي عن أحمد بن حنبل أنّه قال انا أقول بحديث ابن عبّاس بعينه رآه رآه حتّى انقطع نفسه يعني نفس أحمد وقال أبوالحسن علي بن اسماعيل الاشعري وجماعة من اصحابه أنّه رأى الله ببصره وعيني رأسه.

والحاصل أنّ الأخبار متعارضة في أنّ رؤيته صلّى الله عليه وسلّم هل كان بقلبه وفؤاده او كان بعينه ولا قاطع يقطع بأحد الاحتمالين مع تحقق جواز الرؤية ولو بالعين فإنكارها رأساً مع ورود هذه الآثار وامثالها ومع تحقق جواز الرؤية بعيد

عن الصواب ولقد ذكرنا شطرا من جواز الرؤية ووقوعها في الدّنيا وفي الآخرة بالقلب والعين فنذكره.

واعلم أنّ الانسان مجموعة مركبة من عدة اجزاء متخالفة بالطبع وهي العناصر الاربعة والنفس الناطقة المجردة والمخالفة بين الناطقة والعناصر اشد من مخالفة العناصر بعضها لبعض لأنها وإن كانت متخالفة بالصور النوعية لكنها متفقة ومتشاركة في الجسمية بخلاف النفس مع العناصر فإنّها مع مخالفتها بالماهيات متخالفة ايضاً في الجسمية والتحيز فالاجتماع والارتباط بين الامور المتخالفة لا تكون الاّ بالقسر والله تعالى حكمت حكمته بهذا الاجتماع فكل من تلك الاجزاء المتخالفة بالطباع المقسورة على الأجتماع مفارق عن عالمه الاصلي ومغترب عن وطنه الطبيعي فيكون دائماً نزوعه الى عالمه وحنينه الى وطنه واشدهما حنينا واقواها نزوعا النفس الناطقة الى عالم الارواح وعلو التجرد فإذا لاح برق القدم على صفحة الوجود الانساني ازال الظلمات البشريّة وقوى الانوار الروحية واضعف القوى الجسمية.

وذكر النفس الناطقة العهود القديمة القدسية فينجذب كل من الاجزاء الى عالمه الأصلية فعند ذلك تقوى الروح بتأييد رباني وإمداد سبحاني فيتخلص بقوة روحانيّة عن اسر العناصر ويخلص ذليل عصمته عن ايدي تكدرات السّرائر وينجذب الى الوطن وينسلخ عن البدن ويطير في فضاء القدس ويسير في رياض الانس فلربما يتبعه البدن بسراية الروحانيّة والنورانية من الروح اليه ايضاً فيعرج الى ما شاء الله من السّموات الاّ أنّ البدن لكونه عنصريا لا يجوز عالم العناصر وإن تلطف وتنور فالسّموات عنصرية على المذهب الحق غايته انها نهاية مراتب ما يمكن أن يتلطف من العناصر فإذا تلطف البدن بكمال ما يمكن من التلطف يعرج السّموات لكن هذه الحالة ما وقعت الاّ للانبياء مثل ادريس وعيسى ومحمّد عليهم الصّلاة والسّلام.

فمحمّد عليه الصّلاة والسّلام بكمال تكنه في مقام الجامعية بين المراتب الكلية والجزئية والعلوية والسفلية عرج وعاد وهما لم يرفعا حتّى انقطع تعلقهما عن هذه

العوالم بالكلية ولذلك بقيا هناك و لم يعودا. وعيسى عليه السّلام وإن كان موعودا عوده لكن هو بحكم مستقل لحكمة اخرى فكأنه نشأة اخرى.

فعلى ما حققنا الاشبه أن يكون المعراج لنبيّنا عليه الصّلاة والسّلام في اليقظة بالجسد من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ثم الى السّموات العلى الى سدرة المنتهى فإنّها برزخ بين السّموات العنصريات وبين العلويات الغير العنصرية من الكرسي والعرش ثم منها بالرّوح فقط الى أنّ تنتهي عوالم الاجسام ويصل من الخلق الى الخالق ومن الامكان الى الوجوب اللّهمَّ الاّ أنّ يقال في شأن جسم النّبيّ أن يكون روحاً محضا ويمكن في حقه ما يمكن للرّوح المجرد المحض بدلالة ظهور الاحكام الروحانيّة فيه من عدم حجبه نور الشس عما وراءه كسائر الاجسام ذي الاظلال ورؤيته من خلفه كرؤيته من القدام ويؤيّده ايضاً اضافة الروح الكلّي الّذي جميع الارواح اجزاؤه او جزئياته اليه دون سائر الانبياء والمرسلين كقوله عليه السّلام (**اول ما خلق الله روحي**) ولا يقول له احد روح ابراهيمي او موسوي او عيسوي او غيره وما ذاك الاّ لبقائه على صرافة الروحانيّة ومحض التجرد عند التعلق بالبدن المحمّدي دون غيره وليس السبب في ذلك الاّ غلبة اللطافة والنورانية والروحانيّة على ذلك البدن صلوات الله عليه فتدبر ثم تحقق والله اعلم.

قال رضي بالله عنه (**وخروج الدجال ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى صلوات الله عليه من السماء وسائر علامات يوم القيامة على ما وردت به الأخبار الصّحيحة حق كائن والله الموفق**).

ومن الأحاديث الواردة في خروج الدجال كما رواه انس رضي الله عنه أنّه قال قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم (**ما من نبيّ إلاّ قد انذر امته الاعور الكذاب الاّ أنّه اعور وإنّ ربكم ليس باعور مكتوب بين عينيه ك ف ر**) وفي رواية أبي هريرة رضي الله عنه، عنه عليه السّلام أنّه قال (**الا احدثكم حديثاً عن الدجال ما حدث به نبيّ قومه أنّه اعور وأنه يجئ معه بمثل الجنّة والنّار فالّتي يقول انها الجنّة هي النّار**

وإني انذر **كما انذر به نوح قومه)** وعن النواس بن سمعان قال ذكر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم الدجال فقال (**إن يخرج وانا فيكم فأنا خصمه دونكم وإن يخرج ولست فيكم فامرؤ حجيج نفسه والله خليفتي على كل مسلم أنّه شاب قطط عينه طافئة كأني اشبهه بعبد العزى بن قطن فمن ادركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف أنّه خارج خلة بين الشام والعراق فعاث يمينا وعاث شمالا يا عباد الله فاثبتوا**).

قلنا يا رسول الله فما لبثه في الارض قال (**اربعون يوماً يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كأيامكم**).

قلنا يا رسول الله فذلك اليوم الّذي كسنة أ يكفينا صلاة يوم قال (**لا، اقدروا له قدره**).

قلنا يا رسول الله وما اسراعه في الارض قال (**كالغيث استدبرت به الريح فيأتي على القوم فيدعوهم فيؤمنون به قيام السماء فيمطر والارض فتنبت فتروح عليهم سارحتهم اطول ما كانت ذرىً واسبغه ضروعا وامده خواصر ثم يأتي القوم فيدعوهم فيردون قوله فينصرف عنهم فيصبحون ممحلين ليس بايديهم شيء من اموالهم ويمر بالخربة فيقول لها اخرجي كنوزك فتتبعه كنوزها كيعاسيب النحل ثم يدعور جلاً ممتلئا شبابا فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتين رمية القرص ثم يدعوه فيقبل بتهلل وجهه يضحك فبينما هو كذلك إذ بعث الله المسيح بن مريم فيترل عند المنارة البيضاء بشرقي دمشق بين مهروذتين واضعا كفيه على اجنحة الملكين إذا طأطأ رأسه فطر وإذا رفعه يحدر منه مثل الجمان كاللؤلؤ فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه الاّ مات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه فيطلبه حتّى بباب لد فيقتله ثم يأتي عيسى قوما قد عصمهم الله منه فيمسح عن وجوههم ويحدثهم بدرجاتهم في الجنّة فبينما هو كذلك إذ اوحى الله الى عيسى اني قد اخرجت عباداً لي لا يدان لأحد بقتالهم فحرز عبادي الى الطور ويبعث يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون فيمر اوائلهم على بحيرة طربية فيشربون ما فيها ويمر آخرهم فيقول لقد كان بهذه مرة ماء ثم**

يسيرون حتّى ينتهوا الى جبل الخمر وهو كجبل بيت المقدس فيقولون لقد قتلنا من في الارض فهلم نقتل من في السماء فيرمون بنشابهم الى السماء فيرد الله نشابهم مخضوبة دماً ويحضر نّبيّ الله عيسى واصحابه حتّى يكون رأس الثور لأحدهم خيراً من مائة دينار لأحدكم اليوم فيدعو نبيّ الله عيسى واصحابه فيرسل الله عليهم النغف في رقابهم فيصبحون موتى كموت نفس واحدة ثم يهبط نبيّ الله عيسى واصحابه الى الارض فلا يجدون في الارض موضع شبر الاّ ملأه زهمهم ونتنهم فيرغب نبيّ الله عيسى واصحابه الى الله فيرسل الله طيرا كعناق البخت فتحملهم فتطرحهم حيث شاء الله [ويروى] **تطرحهم بالنبل ويوقد المسلمون من قسيهم ونشابهم وجعابهم سبع سنين ثم يرسل الله مطرا لا يكن منه بيت حدر ولا وبر فيغسل الارض حتّى يتركها كالزلفة ثم يقال للارض انبتي ثمرات ورَوِّي بُركتك فيومئذ يأكل العصابة من الرمانة ويستظلون بقحفها ويبارك في الرسل حتّى أنّ اللقحة من الابل لتكفي جماعة من الناس واللقحة من البقرة ليكفي القبيلة من الناس واللقحة من الغنم لتكفي الفخر من الناس فبينما هم كذلك إذ بعث الله ريحا طيّبة فيأخذهم تحت اباطهم فيقبض روح كل مؤمن ومسلم ويبقى شرار الناس متهارجون فيها تهارج الحمير فعليهم تقوم الساعة)** هذا آخر الحديث. ولنشرح ما فيه من اللغات المشكلة معنى قوله (**حجيج**) اي كل احد يحتج عن نفسه.

والمراد الامر اي ليحتج كل احد عن نفسه بعد اعلامي كل احد كذبه وعداوته (**قططه**) بفتح القاف والطاء شديد جعودة الشعر (**خلة**) روي بفتح الخاء المعجمة واللام وتنوين التاء وهو السبيل بينهما وروي بضم الحاء المهملة واللام المشددة والضم فيكون المعنى حلوله ونزوله بين الشام والعراق (**فعاث**) بالعين المهملة والثاء المثلثة من فوق فعل ماض من العيث وهو الفساد الشديد (**استدبرت**) به الريح وساقه من خلفه فيسرع مضيته (**سارحتهم**) اي ماشيتهم التي تسرح المرعى اطول ما كانت ذرى اطول ذراهم جمع ذروة وهي اعلى كل شيء اي مرتفع ظهورها من

الارض واسبغه ضروعا ممتلى الضروع كأنه يجري منه اللبن وامد خواصر اي مملؤ الخواصر شبعا (**ممحلين**) مجدبين المحل القحط والجدب (**يعاسيب النحل**) ذكور النحل او جماعتها (**جزلتين**) اي قطعتين (**رمية**) اي رمية كرمية القرص وهو الهدف في السرعة والاصابة بين مهروذتين لابس ثوبين مصبوغين بورس وزعفران قطر يتقاطر ويسيل منه العرق (**الجمان**) بضم الجيم وتخفيف الميم حبات من الفضة (**حيث ينتهي طرفه**) اي نظره فهلك من كان في مد بصره من الكفّار بقوة نفسه (**لد**) بضم اللام وتشديد الدّال المهملة بلدة قريبة من بيت المقدس (**لا يدان**) لا قوة تبته (**حدب**) ما ارتفع من الارض (**ينسلون**) يتقاربون الخطو مع الإسراع كمشي الذئب إذا بادر (**الخمر**) بخاء معجمة وميم مفتوحتين الشجر الملتف الّذي يستر من دخل فيه (**النغف**) بفتح النون والغين المعجمة دود يكون في انف الابل والغنم (**الزهم**) بفتح الزاء المعجمة الرائحمة الكريهة (**البخت**) نوع من الابل غلاظ الاعناق (**لا يكن**) اي لا يحجب ولا يقي (**الزلفة**) بفتح الزاء وضمها وضم اللام او سكونها وبالفاء او القاف المفتوحة ايهما كان كالمرأة الصقيلة وقيل كالروضة (**قحف الرمان**) مقعر قشرها (**والرسل**) بكسر، الراء وسكون السين اللبن (**واللقحة**) القريبة العهد بالولادة الفخذ الجماعة من الاقارب وهي دون البطن والبطن دون القبيلة (**يتهارجون**) تهارج الحمير اي تجامع الرجال والنساء علانيةً بحضرة الناس كما يفعل الحمير.

وفي هذا الحديث كفاية في بيان الدجال ونزول عيسى صلوات الله على نبيّنا وعليه وخروج يأجوج ومأجوج وإن كانت الأحاديث الواردة في كل منها كثيرة على طرق شتى وروايات متعددة. وقال عليه السّلام في الدجال ايضاً (**يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم التيجان والطيالسة الخضر**).

وقيل المراد من الامة امة الدعوة لا أمة الاتباع.

واما طلوع الشمس من مغربها فقد قال صلّى الله عليه وسلّم (**لا تقوم الساعة**

حتّى تطلع الشمس من مغربها فإذا طلعت ورآها الناس آمنوا اجمعون وذلك حين لا ينفع إيمانها) ثم قرأ (**لاَ يَنْفَعُ نَفْسًا اِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبلُ اَوْ كَسَبَتْ فِي اِيمَانِهَا خَيْرًا** * الانعام: ١٥٨) وعن أبي هريرة قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم (**ثلاث إذا خرجن لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في إيمانها خيرا: طلوع الشمس من مغربها والدجال ودابة الارض**) وعن أبي ذرّ رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حين غربت الشمس (**أتدري اين تذهب هذه**) قال الله ورسوله اعلم قال (فإنّها تذهب حتّى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها وتوشك أن تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها يقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى (**وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ** * يس: ٣٨) قال مستقرها تحت العرش.

واما سائر العلامات عن حذيفة بن اسيد الغفارى قال طلع النّبيّ عليه السّلام علينا ونحن نتذاكر فقال (**ما تذكرون**) قالوا نذكر الساعة قال (**انها لن تقوم حتّى تروا قبلها عشر آيات**) فذكر (**الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عسى بن مريم وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم**) وقيل هذا هو المراد بقوله تعالى (**فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَاْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ** * الدخان: ١٠) فإنّه عليه السّلام لما قال (**اول الآيات الدخان ونزول عيسى ونار تخرج من قعر عدن أبين، تسوق الناس الى المحشر**) قيل وما الدخان فتلا رسول الله الآية وقال (**تملأ بين المشرق والمغرب يمكث اربعين يوماً وليلة اما المؤمن فتصيبه كهيئة الزكام واما الكافر فهو كالسكران يخرج من منخره واذنيه ودبره**).

والدابة ايضاً مذكورة في القرآن وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: (**اول الآيات خروجا طلوع الشمس**

من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وايهما كانت قبل صاحبها والاخرى على اثرها قريبا).

وعد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم خروج المهدي من اشراط الساعة وبشر بخروجه وعدله. قال ابن مسعود قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم (**لا تذهب الدّنيا حتّى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي**) وفي رواية (**لو لم يبق من الدّنيا الاّ يوم لطول الله ذلك اليوم حتّى يبعث فيه رجلاً مني ومن اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم ابيه اسم أبي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملأت جورا وظلما**) وعن ام سلمة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله يقول (**المهدي من عترتي من ولد فاطمة**) وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم (**المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملأت ظلما وجورا يملك سبع سنين**). وعنه ذكر رسول الله صلّى الله عليه وسلّم (**بلاء يصيب هذه الامة حتّى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه من الظلم فيبعث الله رجلاً من عترتي واهل بيتي فيملأ الارض قسطا وعدلا كما ملأت جورا وظلما يرضى عنه ساكن السماء وساكن الأرض لا يدع السماء من قطرها شيئاً الاّ صبته مدرارا ولا تدع الارض من نباتها شيئاً الاّ اخرجته حتّى يتمنى الأحياء الاموات يعيش في ذلك سبع سنين او ثمان سنين او تسع سنين**) وقال عليه السّلام (**لا تقوم الساعة حتّى تخرج نار من ارض الحجاز تضئ اعناق الابل ببصرى الشام**). وعنه عليه السّلام (**إنّ من اشراط الساعة أن يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر الزنا ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال وتكثر النساء حتّى يكون لخمسين امرأة القيّم الواحد**) وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال بينما النّبيّ عليه السّلام يحدث جاء اعرابى قال متى الساعة قال (**اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة**) قال كيف اضاعتها يا رسول الله قال (**إذا اسند الأمر الى غير اهله فانتظر الساعة**)

وعن جابر بن سمرة قال سمعت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم (**إنّ بين يدي الساعة كذابين فاحذروهم**) وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم (**إذا اتخذ الفئ دولا والامانة مغنما والزكاة مغرما وتعلم لغير دين الله واطاع الرجل أمرأته وعق امه وآذى صديقه واقصى اباه وظهرت الاصوات في المساجد وساد القبيلة فاسقهم وكان زعيم القوم ارذلهم واكرم الرجل مخافة شره وظهرت المغنيات والمعازف وشربت الخمور ولعن آخر هذه الأمة أولها فارتقبوا عند ذلك ريحا حمراء وزلزلة وخسفا ومسخا وقذفا وآيات تظهر تتابع كنظام قطع سلكه فتتابع**) اي إذا اتخذ اهل الاسلام الفئ اي الغنيمة التي يغنمون من الكفّار بالجهاد دولا بكسر الدال اي يتداولونه بينهم على هواهم ولا يصرفونه الى مصارفه والامانة التي اودعها المسلم عندهم مغنما يعدونها غنيمة يغتنمون ويصرفونها الى حوائجهم ويخونون بها والزكاة مغرما اي دينا وغرامة يشق عليهم اخراجها وتعلم لغير دين بل لكسب حطام الدّنيا وليتطاول على الناس بغير حق بالبغي والعلو في الارض واطاع الرجل أمرأته وعق امه ورجح شهواته النفسانية على ما اوجب الله عليه وقرنه بحقه وهو البر بالأم وأدنى صديقه اي قربه الى نفسه واستأنس به واقصى اباه وابعده عنه وطرده وخرج بذلك عن طاعة الله وظهرت الاصوات في المساجد وترك الخضوع والخشوع والسكينة والوقار التي هي آداب المخلصين كما قيل كانما الطير منهم فوق رؤسهم لا خوف ظلم ولكن خوف اجلال وساد القبيلة فاسقهم لكون الفسق سبب التقرب الى السلاطين ومقبولا عند الخلق وكان زعيم القوم ارذلهم لاباء الاعزة عن الزعامة لغلبة الفساد على الاستقامة واكرم الرجل مخافة شره لتمكن الاشراء من الشرة والفتنة وظهرت المغنيات والمعازف وشربت الخمور أي شاعت الملاهي والملاعب واهملت العقل والشّرع واتبعت الهوى والشهوات ولعن آخر هذه الأمة اولها ظلما وعدوانا عجبا واستكبارا واغفالا لما علمهم الله من الدعاء للسابقين بقوله: (**رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلاَ تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا**

غِلاًّ لِلَّذِينَ آمَنُوا * الحشر: ١٠). فارتقبوا عند وقوع العلامات المذكورة ريحا حمراء تأخذ تحت الاباط فيقبض روح كل مؤمن الى أن يبقى شرار الناس المتهارجين تهارج الحمير وزلزلة صرح بها قول الله تعالى (**إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ** * الحج: ١) وقوله تعالى (**يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ * تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ** * النازعات: ٦-٧) وخسفا ومسخا وقذفا اي رميا بالحجارة او قذف الارض الموتى بعد الدفن او قذف الريح الشديد الأشخاص مما ورد الأحاديث بوقوعها قبيل الساعة مثل ما روى انس من أنّه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم (**يا انس إنّ الناس يمصرون أمصارا وإنّ مصرا منها يقال لها البصرة فإن انت مررت بها او دخلتها فاياك وسباخها وكلاءها واسواقها وباب أمرائها وعليك بضواحيها فإنّه يكون بها خسف وقذف ورجف وقوم يبيتون ويصبحون قردة وخنازير والصاحبة ناحية بارزة**).

أقول وإذا تفحصت هذه العلامات التي اخبر النّبيّ عليه السّلام عن وقوعها عند اقتراب الساعة وجدت الآن كثيرا منها. واقعا من رفع العلم لقلة العلم الشّرعي وكثرة الجهل وكثرة الزنى وشرب الخمر وظهور الكذابين المدعين في العلوم الظاهرة والباطنة بل وسائر الاعمال والحرف وتضيع الامانات واسناد الامور الى غير الاهل بتقليد الجهلة الظلمة في القضاء وتفويض الامارة والولاية الى الاراذل السفهاء والخيانة لله ورسوله لجماعة المسلمين على مقتضى قول النّبيّ عليه السّلام (**من قلد انساناً عملاً وفي رعيته من هو أولى منه فقد خان الله ورسرله وجماعة المسلمين**) وامثالها فارتقب عن قريب وقوع الباقية منها من رفع العلم بالكلية وخروج الدجال وطلوع الشمس من مغربها والرجف والخسف والمسخ والقذف وغيرها.

و لا يلتفت الى قول من اتبع التأويل واول ظواهر ما ورد في هذه الأحاديث على التفصيل مثل تأويل النّار الخارجة من الحجاز بالعلم الظاهر منه بظهور الشّرع والشارع منه والنّار التي تخرج من اليمن فيطرد الناس الى محشرهم بالملاحم والفتن

الحادثة منه الطاردة للخلق الى مهالكهم وطلوع الشمس من مغربها بانعكاس الامور عن مجاريها وانقلابها على ادبارها وخروج الدجال بشيوع الشر والفساد وفشو العتو والعناد ونزول عيس صلوات الله عليه بانقلاب ذلك الفساد الى الصّلاح بعد زمان لظهور من يهدي الى الرشد والفلاح ويحيي النفوس الميّتة عن حياة العلم والصّلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركات وارتفاع عوائد العبادات بكثرة الملاهي والغفلات فإنّها تكلفات باردة وتأويلات شاردة وعدول عن الحق الظاهر واتباع للهوى القاصر مع أنّ المدلولات المتبادرة الحقيقية الظاهر ممكن في انفسها وغير مستبعد عن قدرة القادر تعالى ومع أنّ الوقوع صدق كثيرا من الظواهر وحقق ارادة المعنى المتبادر وازاح استبعاد الوهم القاصر والفكر الفاتر فإن قلت الأحاديث الواردة في اشراط الساعة وإن دلت على فشو الفساد وعموم العناد وفقدان الفلاح واستيصال الصّلاح عند قرب الساعة واقتراب القيامة لكن قوله.

عليه السّلام (**مثل امتي مثل المطر الذي لا يدرى اوله خير ام آخره**) يشعر باستواء الأولين مع الآخرين وتكافؤ اللاحقين مع السّابقين.

قلنا المراد من الأمة المقيمون الشّرع المؤتمرون بالأمر والمنتهون عن النّهي المتسنون بسنن النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام لا الذين يتزينون بزي الاسلام ويدعون الإيمان باللسان مع تكذيبه باعماله واخلاقه وسائر احواله فالامة الموصوفة بالاوصاف المذكورة لا يوجد منها في آخر الزمان الاّ آحاد معدودة ظاهرة او مخفية ولا ينافي وجودهم على تلك الندرة والقلة صدق الأحاديث الواردة في اشراط الساعة الدّالة على فساد اكثر اهل الزمان فإنّ المراد بالقرن اكثر اهله.

فإن قيل الأحاديث الواردة في فضائل الصّحابة وخيرية القرن تدل على فضلهيم على جميع من أتى بعدهم من الامة كانت في القلة او الكثرة.

فهذا الحديث الدّال على التساوي بين اللاحق والسّابق ينافيها البتة.

قلنا لا شكّ في فضل صحبة النّبيّ عليه السّلام وافضلية الاصحاب باعتبارها

على فاقدي ذلك الوصف لكن جهات الفضل ليست منحصرة في الصحبة بل يجوز أن تكون جهات اخرى تورث الفضل غيرها فالفضل مطلقاً باعتبار الصحبة لا تنافي التساوي بسبب اجتماع جهات آخر للفضل في الآخرين على أنّ مساق هذا الحديث لا يدل على التساوب مطلقاً بل على التساوب في الفضل المخصوص باعتبار جهة مخصوصة وهي اقامة الدّين وأحياء الشّرع المبين يدل على التشبيه بالمطر من حيث أنّ المطر كما أنّ اوله ينبت الزرع وآخره ينميه ويزيده خضرة ونضارة الى أن يبلغ كماله كذلك اول الأمة يظهر الدّين ويقمع المشركين وآخرها يبقيه ويحفظه عن فتنة المخالفين وتحريف المحرفين بخلاف الامم الماضية الذين كانوا يحرّفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظاً مما ذكروا به فكان اثر الأمة اولها وآخرها بتمهيد الدّين وحفظها عن زيغ المبطلين سواء كما كان اثر اول المطر وآخره في انبات الزرع وتربيته سواء على أنّ هذا الحديث انما يفهم منه صريحا التقارب لا التساوي فإنّ لا يدري يدل على نفي العلم الفارق بين اول الامة وآخره بالخيرية ويشرع هذا الاسلوب في الكلام بالتقارب إذ لو كان المقصود اثبات التساوي حقيقة لما ناسب هذا التعبيرفالتقارب الّذي دلّ عليه هذا الحديث لا ينافي فضل الصّحابة الدّال عليه أحاديث فضائل الاصحاب الى هنا انتهى العزم.

وبايثار السكوت على الكلام حكمت الحزم فنحمد الله على تيسيره الاتمام حمدا لا انصرام له ولا انفصام.

وصلّى الله على سيّد الانام محمّد المصطفى بافضل السّلام وعلى آله وصحبه الكرام.

وقع الاتمام في شهر ربيع الاول من شهور سنة خمس وعشرين وتسعمائة على يدي اضعف الفقراء محمّد بن بهاء الدّين بن لطف الله عاملهم الله بلطفه واظفرهم بعطفه الحنفي مذهبا البسطامي مشربا.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (**خيركم من تعلّم القرآن وعلّمه**) وقال ايضا (**خذوا العلم من افواه الرجال**).

ومن لم تتيسّر له صحبة الصالحين وجب له ان يذكّر كتبا من تأليفات عالم صالح وصاحب إخلاص مثل الإمام الرباني المجدد للألف الثاني الحنفي والسيد عبد الحكيم الارواسي الشافعي واحمد التيجاني المالكي ويتعلم الدين من هذه الكتب ويسعى نشر كتب أهل السنة بين الناس ومن لم يكن صاحب العلم أو العمل أو الإخلاص ويدعي أنه من العلماء الحق وهو من الكاذبين من علماء السوء. واعلم انّ علماء أهل السنة هم المحافظون الدين الإسلامي وأمّا علماء السوء هم جنود الشياطين.[١]

(١) لاخير في تعلّم علم مالم يكن بقصد العمل به مع الإخلاص (الحديقة الندية ج: ١ ص: ٣٦٦، ٣٦٧ والمكتوب ٣٦، ٤٠، ٥٩ من المجلّد الأوّل من المكتوبات للإمام الرّبّاني المجدّد للألف الثاني قدّس سرّه)

تنبيه: إنّ كلاّ من دعاة المسيحية يسعون الى نشر المسيحية والصهاينة اليهود يسعون الى نشر الادعاءات الباطلة لحاخاماتها وكهنتها ودار النشر — **الحقيقة** — في استانبول يسعى الى نشر الدين الاسلامي وإعلائه اما الماسونيون ففي سعي لإمحاء وازالة الاديان جميعا فاللبيب المنصف المتصف بالعلم والادراك يعي ويفهم الحقيقة ويسعى لتحقيق ما هو حق من بين هذه الحقائق ويكون سببا فى إنالة الناس كافة السعادة الابدية وما من خدمة اجلّ من هذه الخدمة اسديت الى البشريّة.

دُعَاءُ التَّوْحِيدِ

يَا اَللهُ يَا اَللهُ لاَ اِلَهَ اِلاَّ اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ يَا رَحْمَنُ يَا رَحِيمُ يَا عَفُوُّ يَا كَرِيمُ فَاعْفُ عَنِّي وارْحَمْنِي يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَاَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ اَللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي ولآبَائِي وأُمَّهَاتِي ولآبَاءِ واُمَّهَاتِ زَوْجَتِي ولأَجْدَادِي وجَدَّاتِي ولأَبْنَائِي وبَنَاتِي ولإِخْوَتِي وأَخَوَاتِي ولأَعْمَامِي وعَمَّاتِي ولأَخْوَالِي وخَالاَتِي ولأُسْتَاذِي عَبْدِ اْلحَكِيمِ اْلآرْوَاسِي ولِلْمُؤْمِنِينَ والْمُؤْمِنَاتِ الاَحْيَاءِ مِنْهُمْ والاَمْوَاتِ «رَحْمَةُ اللهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ» بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ واْلحَمْدُ للهِ رَبِّ اْلعَالَمِينَ

دُعَاءُ اْلاِسْتِغْفَارِ

اَسْتَغْفِرُ اللهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لاَ اِلَهَ إِلاَّ هُوَ اْلحَيَّ الْقَيُّومَ وأَتُوبُ إِلَيْهِ

إن ناشر كتب – **دار الحقيقة للنشر والطباعة** – هو المرحوم **حسين حلمي ايشيق** عليه الرحمة والرضوان المتولد عام ١٣٢٩ الهجرية [١٩١١ الميلارية] بمنطقة –**أيوب سلطان إستانبول**– وأعداد الكتب التي نشرها ثلاث وستون مصنفا من العربية وأربع وعشرون مصنفا من الفارسية وثلاث مصنفات أوردية وأربع عشرة من التركية ومقدار الكتب التي أمر بترجمتها من هذه الكتب إلى لغات فرنسية وألمانية وإنجليزية وروسية وإلى لغات أخر بلغت مائة وتسعة وأربعين كتابا وجميع هذه الكتب طبعت في –**دار الحقيقة للنشر والطباعة**– وكان المرحوم عالما طاهرا تقيا صالحا وتابعا لمشيئة الله وقد تتلمذ للعلاّمة الحبر البحر الفهامة الولي الكامل المكمل ذي المعارف والخوارق والكرامات عالي النسب السيد عبد الحكيم الارواسي عليه رحمة الباري وأخذ منه وظهر كعالم إسلامي فاضل وكامل مكمل وقد لبى نداء ربه المتعال وتوفي ليلة ٢٥ على ٢٦/١٠/٢٠٠١ (الثامن على التاسع من شهر شعبان المعظم سنة إثنتين وعشرين وأربعمائة وألف من الهجرة النبوية) ودفن في محل ولادته بمقبرة أيوب سلطان تغمده الله برحمته الواسعة واسكنه فسيح جناته آمين.

الموضوع	رقم الصفحة

اسماء الكتب العربية التي نشرتها مكتبة الحقيقة

اسماء الكتب	عدد صفحاتها
١ – جزء عم من القرآن الكريم	٣٢
٢ – حاشية شيخ زاده على تفسير القاضى البيضاوى (الجزء الاول)	٦٠٤
٣ – حاشية شيخ زاده على تفسير القاضى البيضاوى (الجزء الثانى)	٤٦٢
٤ – حاشية شيخ زاده على تفسير القاضى البيضاوى (الجزء الثالث)	٦٢٤
٥ – حاشية شيخ زاده على تفسير القاضى البيضاوى (الجزء الرابع)	٦٢٤
٦ – الايمان والاسلام ويليه السلفيون	١٦٠
٧ – نخبة اللآلي لشرح بدء الامالي	١٩٢
٨ – الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية (الجزء الاول)	٦٠٨
٩ – علماء المسلمين وجهلة الوهابيين ويليه شواهد الحق ويليهما العقائد النسفية ويليها تحقيق الرابطة	٢٢٤
١٠ – فتاوى الحرمين برجف ندوة المين ويليه الدرة المضيئة	١٢٨
١١ – هدية المهديين ويليه المتنبئ القادياني ويليهما الجماعة التبليغية	١٩٢
١٢ – المنقذ عن الضلال ويليه الجام العوام عن علم الكلام ويليهما تحفة الاريب ويليها نبذة من تفسير روح البيان	٢٥٦
١٣ – المنتخبات من المكتوبات للامام الربانى	٤٤٨
١٤ – مختصر (التحفة الاثنى عشرية)	٣٥٢
١٥ – الناهية عن طعن امير المؤمنين معاوية ويليه الذب عن الصحابة ويليهما الاساليب البديعة ويليها الحجج القطعية ورسالة رد روافض	٢٨٨
١٦ – خلاصة التحقيق في بيان حكم التقليد والتلفيق ويليه الحديقة الندية	٥١٢
١٧ – المنحة الوهبية في رد الوهابية ويليه اشد الجهاد ويليهما الرد على محمود الآلوسي ويليها كشف النور	١٩٢
١٨ – البصائر لمنكري التوسل باهل المقابر ويليه غوث العباد	٤١٦
١٩ – فتنة الوهابية والصواعق الالهية وسيف الجبار والرد على سيد قطب	٢٥٦
٢٠ – تطهير الفؤاد ويليه شفاء السقام	٢٥٦
٢١ – الفجر الصادق في الرد على منكري التوسل والكرامات والخوارق ويليه ضياء الصدور ويليهما الرد على الوهابية	١٢٨

اسماء الكتب **عدد صفحاتها**